ische
rift

Benediktinische Monatschrift

zur Pflege religiösen und geistigen Lebens

herausgegeben von der

Erzabtei Beuron

6. Band

1924

Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenzollern).

Druck des Kunstverlages Beuron.

Inhalt

Aufsätze

Kleine Beiträge und Hinweise

Übersetzungen • Versuche • Lesefrüchte

Besprochene Bücher

* Bücher mit vorgesetztem Stern sind in Aufsätzen oder kleinen Beiträgen behandelt.

Aus dem Orden des hl. Benediktus



P. Desiderius Lenz: Heilige Familie
(München 1858)

Christozentrische Kirchenmusik.

Von P. Fidelis Böser (Beuron).

Ein neues Jahr hebt an. Darf heilige Kunst den Reigen eröffnen? Warum sollte sie es nicht dürfen? Sie präludiert und intoniert ja auch im Heiligtume, an der geweihten Pflegestätte höchsten religiösen und geistigen Lebens.

Im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift hat das Werk van Ackens, „Christozentrische Kirchenkunst"[1] eine Würdigung erfahren, soweit die bildende Kunst in Betracht kommt. Die anregenden Untersuchungen van Ackens erstrecken sich aber auch auf die tönende Kunst. Er schreibt in seinem Eingang: „In lebensinnigerer Verbindung mit dem heiligen Opfer am Altare als der Kirchenraum und Kirchenschmuck steht der liturgische Gesang, die gesamte liturgische Musik. Wir fragen daher in einem weiteren Teile dieser Abhandlung, ob die nämlichen geistigen Elemente der Liturgie, welche den Kirchenbau und seine Ausstattung heute folgerichtiger als je beeinflussen möchten, auch die Grundsätze bilden können für eine Erneuerung und Veredelung der musikalischen Meßopferkunst ... und ob die kirchliche Musik auch ihrerseits heute mehr als bisher zum großen und erhabenen Gesamtkunstwerk im liturgischen Einheitsraum beitragen kann." Das Problem ist von solch aktueller Bedeutung und die Art und Weise, wie es durchgesprochen und der Lösung entgegengeführt wird, so vortrefflich, daß nur zu wünschen bleibt, es möchten alle Vertreter der Kirchenmusik und in erster Linie alle Priester nach den hier aufgestellten Grundsätzen ihre Mitwirkung beim Zustandekommen des liturgischen Kunstwerkes einrichten. Die folgenden Ausführungen suchen van Ackens Gedanken weiterzudenken. In wenigen Einzelheiten muß ich einer abweichenden Auffassung Ausdruck geben. Im Großen und Ganzen sind mir aber van Ackens Worte aus der Seele gesprochen.

Ist denn die Liturgie und mit ihr die liturgische Kunst christozentrisch? Guardini verneint diese Frage[2]. Van Acken bejaht sie und baut auf diesem Ja alle seine Aufstellungen auf. Beide haben recht. Christus ist nicht Mittelpunkt der Liturgie, insofern als fast alle liturgischen Gebete und Handlungen den Vater zum Ziel sich setzen und den Heiland nur als Weg und Mittler betrachten. Trotzdem kann man sagen, die Liturgie sei christozentrisch. Sie ist ja im

[1] Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk von J. van Acken. Gladbeck i. W. 1922, Theben (s. Jhg. 1923, H. 9/10 S. 319—327).

[2] Literar. Handweiser. Oktober 1923. S. 595.

Grunde nichts anderes als das Hohepriestertum Christi, insofern es sich sichtbar und hörbar kundgibt in der betenden, opfernden und segnenden Kirche. St. Benedikt sagt fast gleichlautend: nihil operi Dei praeponatur und Christo omnino nihil praeponatur. Das redende und handelnde Subjekt der Liturgie ist nicht der einzelne Mensch und nicht die einzelne Pfarrgemeinde, sondern das corpus Christi mysticum, die Glieder mit dem Haupte. Die erhabene Gestalt des ewigen Hohenpriesters steht betend und opfernd und segenspendend im Mittelpunkt alles liturgischen Geschehens. Von einer richtigen Auffassung des Christusgedankens aus ist allein eine verständnisvolle und fruchtbare Mittätigkeit bei der Liturgie möglich, und nur von dem lebensvoll und begeistert erfaßten Christusgedanken aus ist auch eine Erneuerung der liturgischen Tonkunst zu erzielen.

Die Kunst im Heiligtum der Liturgie ist Ausdruck der Ehrfurcht und Liebe. Vor Personen, denen wir hohe Achtung und Verehrung zollen, geben wir unserem Auftreten und Reden das Festgewand der Form. Vor dem Allerhöchsten ist es das Feierkleid tiefsten und besten Könnens, die priesterliche Kunst und das künstlerische Priestertum der in Christo geadelten und mit dem Hohenpriester vor dem Vater in tiefster Ehrfurcht sich beugenden Menschheit. Noch mehr als die Ehrfurcht hat sich von jeher die Liebe in künstlerischer Form geoffenbart. Wenn die Liebe das Herz bewegt, dann wird das Wort zum Gedicht und das Gebet zum Psalm und die Sprache zum melodischen Sang. Das gilt auch, wenn jene Liebe redet, von der Christus in feierlicher Stunde zum Vater fleht: „Laß die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sein" (Joh. 17, 26). Diese gottentsprossene Liebe spricht sich in der Liturgie aus. Hier wird der wunderbare Liebesverkehr zwischen Sohn und Vater im Schoße der heiligsten Dreifaltigkeit hörbar auf Menschenlippen, vernehmbar für menschliche Ohren, und staunend lauscht die Erde dem Hohenlied übernatürlicher Liebe, klingend aus den Saiten menschlicher Musik, die aber eine priesterliche Kunst geworden ist durch die Berührung mit Christus, dem ewigen Hohenpriester.

Alle liturgische Kunst ist christozentrisch und soll es sein. Aber am meisten muß es die Tonkunst sein. Denn sie tritt näher an das Allerheiligste heran als jede andere Kunst. Die Architektur baut das Heiligtum für die Liturgie. Die Skulptur und die Malerei schmücken es aus. Aber die Tonkunst hilft die Liturgie selbst vollziehen. Sie ist ein Teil der Liturgie, ein Stück der liturgischen Opfergabe. Sie

kommt näher an Christus heran, sie tritt enger hinzu in den geheiligten Bannkreis seiner erhabenen Persönlichkeit. Sie berührt nicht bloß den Saum seines Gewandes, sie vergoldet nicht bloß den Kelch in seiner priesterlichen Hand. Sie ist der Hauch seines Mundes, der Atem seines Herzens. Der Puls seines kostbaren Blutes wird zum Rhythmus ihres Sanges.

Hier ist ein Punkt, bei dem ich glaube, die Ausführungen van Ackens ergänzen zu müssen. Der christozentrische Charakter der liturgischen Musik liegt nicht bloß darin, daß sie „den Herrn feiert in den Hymnen des Ordinariums der Messe" und „ihm folgt durch das Kirchenjahr", auch nicht bloß darin, „daß sie an dem auf Christus gerichteten Einheitscharakter des Opfers auch in einer wesentlich einheitlichen Form teilnehmen muß" und „sich sogar für berufen halten wird, die innerliche Entwicklung der Opferteilnehmer zur Verklärung durch ihren eigenen Aufbau darzustellen". Noch weniger möchte ich mir den Satz zu eigen machen: „Vor allem liegt der christozentrische Charakter der Meßopfergesänge darin, daß hier die Musik vermöge ihrer besonderen Eindruckskraft auf das menschliche Herz in hervorragendem Maße berufen ist, die Seelen der Opferteilnehmer von den Banden der Umwelt zu befreien und sie sinnefesselnd zu sammeln für die lebendige Mitfeier des Geheimnisses." Das alles sind äußere Beziehungen, Folgerungen aus der inneren Weihe und Heiligkeit der Meßgesänge. Christozentrisch ist die liturgische Tonkunst, weil sie das Feierkleid der heiligen liturgischen Worte ist. Diese heiligen Worte sind im Grunde Worte Christi, Worte des betenden Leibes Christi und darum auch Worte des Hauptes, des betenden Hohenpriesters, Worte des Wortes Gottes. Die liturgische Musik ist das Gewand des Wortes Gottes, und weil im Singen Wort und Weise einen ganz einzigartigen Bund eingehen, eine wunderbare Vermählung feiern, so wird die liturgische Tonkunst wirklich eine hohepriesterliche, gottmenschliche Kunst. Der Verklärungsglanz des verherrlichten Heilandes ruht auf ihr und strahlt aus ihrem Singen und Klingen, der Pulsschlag seines heiligsten Herzens wird fühlbar in ihren Rhythmen, der Reichtum seiner gottmenschlichen Innerlichkeit wird hörbar in ihren Melodien. Es ist nicht übertrieben, wenn einer unserer Modernen schreibt: „Dieser Gesang ist Kult, sinnliche Gegenwart des Göttlichen, Heiliger Geist als Klang."[1]

Erich Wolff redet an der angeführten Stelle vom gregorianischen Choral und es ist kein Wunder, wenn man gerade von diesen Gedanken aus zu einer anderen Bewertung des frühchristlichen Gesanges und seinem Verhältnis zu späteren Stilarten als van Acken gelangt. Nicht als ob ich die wahren und schönen, von wirklicher Hochschätzung für die am meisten christozentrische Musikgattung zeugenden Ausführungen des Verfassers der „christozentrischen Kirchenkunst" (S. 72 f. und S. 81 f.) in ihrer Aufrichtigkeit anzweifeln wollte. Aber er glaubt sein Lob wieder einschränken zu müssen, wenn er schreibt, die neuere Tonkunst sei „den Gegenwartsmenschen verständlicher und vermöge sie unmittelbarer zu ergreifen" und darum könnten wir „auf das machtvolle Mittel neuerer Tonkunst, mit einigen Noten den Menschen der Gegenwart in eine gewollte Stimmung zu versetzen, für die Einführung in das erhabenste Religionsgeheimnis nicht verzichten. Diese Musik soll über die Fähigkeit, den Text tiefer als bisher zu deuten, hinaus zugleich das Unaussprechliche liturgischen Christuslebens uns näher zu bringen suchen als zuvor".

Das trifft doch wohl nur dann zu, wenn wir den Begriff „Gegenwartsmensch" stark negativ nehmen für Menschen, die derart von der materiellen Gegenwart belastet sind, daß sie weder für die geistigen, kulturellen Werte der Kunst, noch für

[1] Wolff-Petersen, Das Schicksal der Musik von der Antike zur Gegenwart. Breslau 1923, Ferdinand Hirt. S. 43 ff.

die religiös-mystischen Werte der Liturgie viel Sinn übrig haben. Wenn aber die psychologischen Vorbedingungen für ein tieferes Verständnis des katholischen Gottesdienstes und der kirchlichen Musik gegeben sind, wenn jemand das Wesentliche in der Tonkunst von unwesentlichen Effektmitteln zu unterscheiden vermag und imstande ist, das christozentrische mystische Wesen unseres Kultlebens in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, dann wird er mit Pius X. „überzeugt sein, daß auch der festliche Gottesdienst nichts an Feierlichkeit verliert, wenn er auch nur von gregorianischer Musik begleitet ist"[1].

Ostern ist das höchste Freudenfest des Kirchenjahres und der Introitus von Ostern gehört zu jenen Gesängen, die in der gregorianischen Fassung wirklich dem Verständnis Schwierigkeit bereiten. Aber wenn wir den christozentrischen Charakter der Liturgie verstehen und, von der ganzen Tiefe dieses Gedankens erfüllt, uns in die Seele des Auferstandenen einfühlen und mit ihm das innige Gebet zum Vater sprechen: Resurrexi et adhuc tecum sum... „Erstanden bin ich und mit dir vereint..." — wer von uns möchte eine andere Weise wünschen als die einstimmige, diatonische, freirhythmische, hypophrygische der alten Kirche mit ihrem still verhaltenen seligen Jubel und ihrer ganzen heimlichen Innerlichkeit und Innigkeit? Wer hier die Mehrstimmigkeit und die Chromatik und den Taktrhythmus und das Dur oder Moll und die orchestrale Farbenpracht der modernen Tonkunst schmerzlich vermißt, darf es nicht übel nehmen, wenn man die Tiefe seines Verständnisses für die christozentrische Liturgie in Zweifel zu ziehen wagt.

Wenn Richard Wagner im Parsifal das Wort des Herrn von der Einsetzung des heiligen Abendmahls vertont, wird er einstimmig und freirhythmisch und diatonisch — letzteres wenigstens im ersten Satze. Die begleitenden Celli und Bässe wagen nur zitternd in der Tiefe die Harmonie mehr anzudeuten als klingen zu lassen aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Herrenwortes. So verfährt der Meister von Bayreuth nur aus künstlerischen Rücksichten. Wenn er aber besser mit dem gregorianischen Choral vertraut gewesen wäre, und wenn er das Glück gehabt hätte, katholisch und mit den großen und tiefen Gedanken unserer heiligen Liturgie erfüllt zu sein und die ganze großartige Mystik des christozentrisch kirchlichen Gebets- und Opferlebens erfassen zu können — gewiß wäre er unseren ehrwürdigen liturgischen Weisen noch näher gekommen.

Ohne Zweifel gibt es genug Katholiken, die trotz ihrer Bekanntschaft mit unserem herrlichen Gottesdienst und trotz ihrer künstlerischen Feinfühligkeit — ja vielleicht gerade wegen dieser künstlerischen Feinfühligkeit noch kein inneres Verhältnis zum gregorianischen Gesang gefunden haben. Die Orte sind eben zu zählen, an denen ein mustergültiger Choral zu hören ist. Wenn aber einmal unsere Kirchenchöre anfangen, mit derselben Liebe und mit demselben Zeitaufwand die frühchristlichen heiligen Lieder zu üben und zu pflegen wie seither die späteren Stilarten, dann wird sich bald im Volke das Urteil zugunsten dieser herrlichen ehrwürdigen Kunst ändern.

Damit soll keineswegs einer Verdrängung der neueren Musik aus dem liturgischen Gottesdienst das Wort geredet werden. Aber es gilt dem gregorianischen Choral sein Ansehen und seinen Rang und eine seinem Rang entsprechende Pflege zu sichern. Auch darf nicht die Meinung aufkommen, als seien etwaige Mängel der altchristlichen Kunst, oder ihr Ungenügen gegenüber berechtigten Ansprüchen einer neuen Zeit, oder die Unmöglichkeit eines Verzichtes auf die Reize der neueren Musik die Ursache, warum von der Kirche für den liturgischen Gottesdienst auch der Palestrinastil empfohlen und die moderne Tonkunst zugelassen ist. Die klassische Vokalpolyphonie findet die Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität, weil sie in hohem Maße den von Pius X. aufgestellten Vorbedingungen würdiger Kirchen-

[1] Motu proprio vom 22. November 1903. Nr. 3.

musik erfüllt. Ist in ihr auch nicht die ideale Höhe der altkirchlichen Kunst erreicht, so „schließt sie sich doch aufs innigste an das oberste Vorbild und Muster, den gregorianischen Gesang an“[1]. Die neuere Musik endlich ist in der Liturgie „zugelassen“. „Die Kirche hat den Fortschritt der Künste immer anerkannt, ja denselben gefördert. Alles, was der Geist im Laufe der Zeiten Schönes und Gutes schuf, zog sie — freilich nach Maßgabe der liturgischen Gesetze — in ihren Dienst. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch die neuere Tonkunst im Gotteshause zulässig. Hat sie ja doch auch Werke aufzuweisen, die an Güte, Ernst und Würde nichts zu wünschen übrig lassen und in keinem Stücke gegen den liturgischen Geist verstoßen. Weil jedoch die moderne Musik aus profanen Schöpfungen hervorgegangen ist, muß man bei ihrer Verwendung Vorsicht gebrauchen. Es soll daher nur solchen Kompositionen neueren Stils die Pforte des Gotteshauses offen stehen, die nichts Weltliches enthalten, nicht an das Theater erinnern und auch in ihrer Form nichts mit den profanen Werken gemein haben“[2].

Das klingt doch anders als van Ackens oben angeführte Sätze. Die Kirche hat sich in ihrem Verhältnis zur nachgregorianischen Tonkunst immer auf diesen mütterlich liebenden und duldenden Standpunkt gestellt. Wenn sie auch die frühchristliche Sangesweise mit ihren dienend sich der Liturgie einordnenden, betend das heilige Texteswort tragenden und ehrfurchtsvoll dasselbe schmückenden Melodien als die eigentliche liturgische tonkünstlerische Muttersprache betrachtete und als kostbaren Schatz hütete und für alle Bedürfnisse als ausreichend erklärte, so wurden doch die Künstler aller Zeiten mit mütterlicher Liebe aufgenommen und eingeladen, in heiligem Wettstreit zu zeigen, inwieweit die fortschreitenden künstlerischen Mittel das erreichen, was gregorianische Einfachheit und Größe so unübertrefflich geleistet hatte. Das Ideal war vorhanden. Wie ein leuchtender Edelstein funkelte der kostbare Schatz der altchristlichen Gesänge. Liebend hält ihn die treue Hüterin der herandrängenden Künstlerschar entgegen und ruft ihnen zu: „Kommet und sehet und bemüht euch, mit euren kontrapunktischen Künsten und eurer harmonischen Farbenpracht, mit eurer Chromatik und Polyrhythmik, mit euren Streichern und Bläsern so christozentrisch singend zu beten und betend zu singen, wie eine untergegangene Heldenzeit es vermochte!“

Es war eine schöne und erhabene Aufgabe, die die Kirche stellte. Wie großartig hat sie durch die Jahrhunderte mit dieser Aufgabe die Tonkunst gefördert! Hunderte und Tausende der besten Komponisten haben sich immer wieder an die Arbeit gemacht. Freudig und dankbar hat die Mutter die Gaben ihrer Kinder aufgenommen. Sie war nie kleinlich und engherzig. Nur wenn Unheiliges und Laszives sich einschleichen wollte, hat sie abgewehrt. Unvergängliches ist in allen Stilarten geleistet worden. Aber unerreicht in seiner einzigartigen Einfachheit und Größe steht immer noch der gregorianische Choral am ersten Platz im Heiligtum der Liturgie.

Ob die Tonkunst von heute und von morgen der von der Kirche gestellten Aufgabe besser gerecht werden kann als in den sieben letzten Jahrhunderten? Van Acken bejaht die Frage vertrauensvoll und hoffnungsselig. Er meint sogar sie könne den Princeps musicae überflügeln: „Schon weil die neue liturgische Musik im Gegensatz zur strengen Kontrapunktik (Palestrinas) die Schärfe der Rhythmik zu mildern und vor allem den Textworten wahrhaft gerecht zu werden vermag, kann sie ein viel innigeres Verhältnis zur Liturgie und auch zum frühchristlichen, freirhythmischen und texthebenden Choral ein=

---

[1] Motu proprio Pius' X. n. 4. [2] Ebd. n. 4.

gehen als jene. Eine neue, tief liturgisch gedachte Tonkunst wird so im Verein mit dem ältesten Choral wieder zur strafferen, wenn auch nicht absoluten Einheit von Inhalt und Form in der Meßopfermusik führen. Das ist ein großer Gewinn der Zeitgleichung, Frühchristentum und Gegenwart".

Pius X. stellt den Palästrinastil höher als alle andere nachgregorianische Musik. Doch ist das nur ein scheinbarer Widerspruch zu van Acken. Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, daß wirklich die neueste Tonkunst wieder mehr vom gregorianischen Choral lernen will, also vielleicht mit dem Altargesang des Priesters sich stilvoller verbinden kann als selbst die klassische Vokalpolyphonie und umso mehr als die spätere Kirchenmusik. Möge sich dieses Lernen vom Choral nicht bloß auf formale Eigentümlichkeiten erstrecken. Die Seele des frühchristlichen Gesanges ist seine christozentrische Innerlichkeit, sein Beten mit Christus zum Vater, sein von allem Spekulieren auf die Sinnlichkeit, von aller eiteln Selbstbespiegelung und von allem Buhlen um den Beifall der Massen reines, selbstloses Eingehen auf das Wollen der Liturgie.

Die Musik war von jeher ein getreuer Spiegel ihrer Zeit. Seit dem ausgehenden Mittelalter entzieht sich die christliche Gesellschaft mehr und mehr dem Einfluß des Christusgedankens und damit auch seiner einigenden und gemeinschaftbildenden Macht. Die Weltanschauung und mit ihr die Tonkunst wird anthropozentrisch und egozentrisch, sie kreist um den Menschen und das Ich. Die Losung der altchristlichen Musik war: Te decet laus, te decet hymnus, tibi Gloria, Deo Patri et Filio cum Sancto Spiritu, „Dir gebührt Lob, Dir Preisgesang, Dir Verherrlichung, Dir dem Vater und dem Sohne mit dem Hl. Geiste"[1]. Sie dachte und fühlte und sang theozentrisch und christozentrisch. Der neuzeitliche Tonkünstler fragt: Wie befriedige ich mein religiöses Bedürfnis? Wie spreche ich mein eigenes persönliches Empfinden aus? Das ist der egozentrische Individualismus und Subjektivismus der neuen Zeit. Er klang auch aus den Gesängen an gottgeweihter Stätte. Kein Wunder, wenn diese mit Liturgie und gregorianischer Kunst eine befriedigende Einheit nicht bilden konnten.

Die Liturgie ist theozentrisch wie das wahre Christentum überhaupt. Sie ist die Offenbarung einer vom Ich unabhängigen, übernatürlichen Wirklichkeit. Der hl. Johannes sieht auf Patmos, wie sie sich herabneigt: Vidi civitatem sanctam Jerusalem novam

[1] Alte christliche Doxologie der Apost. Konstitutionen nach dem Benediktinerbrevier (vgl. Regel des hl. Benedikt Kap. 11).

descendentem de coelo a Deo. „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herabkommen." Die Kirche singt diese Worte und wendet sie an auf den liturgisch geweihten Raum. Die Liturgie ist nicht eine Konstruktion des Ich. Sie gehört zu jenen iustificationes Dei, zu jenen Rechtsansprüchen und Rechtsoffenbarungen Gottes, von denen der längste der Psalmen nicht müde wird zu singen. Da heißt es eben auch für die Jünger der neueren Tonkunst, die der Kirchenmusik sich widmen wollen wie im Evangelium: μετανοεῖτε, „denkt um!" Fragt nicht beim Komponieren der liturgischen Texte: Wie befriedige ich mein religiöses Bedürfnis? auch nicht: Wie kann ich hier mein persönliches Ich und mein Innenleben offenbaren? Auch nicht: Wie ernte ich eine günstige Kritik und reichen Beifall? Ja nicht einmal: Wie werde ich die Leute in eine fromme Stimmung versetzen? Sondern vielmehr: Wie betet Christus der ewige Hohepriester diese Worte? Wie verherrlicht Christus und mit ihm das corpus Christi mysticum in diesen Worten den Allerhöchsten? Wie faßt der gregorianische Choral diesen Text auf? Welche Aufgabe, welche Stelle hat dieser Gesang im Rahmen des liturgischen Dramas? Wie verträgt er sich mit dem Stil des gregorianischen Priestergesanges am Altare? Und wenn es sich um Gloria, Kredo oder Sanktus handelt: wie schließt er sich an die Intonation des Zelebranten an?

Die Meßgesänge müssen aus der gläubig, verständnisvoll und liebend erfaßten und erlebten Meßliturgie heraus- und in den liturgischen Rahmen hineinkomponiert sein. Aus der Liturgie und in Einheit mit der Liturgie ist der Choral entstanden. Auf die gregorianischen Komponisten wirkte die Rücksicht auf die liturgische Stellung und Umgebung der Gesänge ebenso bestimmend ein, wie die Rücksicht auf den Text und seinen Inhalt. Ein und derselbe Text wurde in verschiedene Melodien gekleidet, wenn er in der Meßliturgie an verschiedenen Stellen erschien. Das Ad te levavi hat eine andere Singweise, wenn es am ersten Adventssonntag als Introitus den Einzug der Priesterschaft, und anders wenn es als Offertorium den Opfergang der Gläubigen zu begleiten hat. Dies Formgesetz gilt nicht nur, wenn es sich um einen Gesangstext handelt, der in einer und derselben Messe zweimal vorgetragen werden soll, wo man das Bedürfnis nach Abwechslung als Grund anführen könnte. Der Psalmvers Os iusti wird musikalisch anders gedeutet, wenn er am Feste eines gewöhnlichen Bekenners als Introitus und anders, wenn er am Feste eines Kirchenlehrers als Graduale Verwendung findet. Die liturgische Stellung wirkt formgebend und stilbildend im

gregorianischen Choral. Dies Gesetz geht sogar soweit, daß zwei verschiedene Texte eine und dieselbe Melodie erhalten können, wenn sie die nämliche Aufgabe in der Liturgie zu erfüllen haben.

So steht schon in den Handschriften des ersten Jahrtausends, also in der Blütezeit des Chorals, die nämliche, prächtige Melodie verzeichnet für die beiden Offertoriumsgesänge Stetit angelus (Engelfeste) und Justorum animae (Martyrerfeste) und es ist nicht leicht zu sagen, für welchen der beiden Texte die Vertonung ursprünglich bestimmt war. Ja, zwei nach dem heutigen Empfinden so auseinander gehende Gesänge, wie das Haec dies an Ostern und das Requiem aeternam aus dem Totengottesdienst haben dieselbe Melodie. Sie haben dieselbe liturgische Stellung als Graduale zwischen den biblischen Lesungen der Vormesse.

Wir sind in einem solchen Falle sofort bereit, ein künstlerisches Minderwertigkeitsurteil zu sprechen. Und doch wäre das sehr voreilig. Künstlerisch minderwertig müßte man das Verfahren sicher nennen, wenn die beiden Gesänge — trotz der anscheinenden Verschiedenheit — nicht so vieles miteinander gemeinsam hätten und wenn ein Text ganz wahllos und rein mechanisch in eine bestehende melodische Form gepreßt würde. Aber das ist in der gregorianischen Blütezeit nicht der Fall gewesen. Vielmehr enthält die Auswahl solcher Texte und Melodien und die Art ihrer Anpassung so viele künstlerische Feinheiten, daß wir sehr bescheiden sein müssen mit unserer Kritik[1]. Gemeinsam haben die beiden Gesangstücke zunächst die Stellung in der Liturgie — und darauf kommt es hier in erster Linie an, zu sehen, wie die gregorianischen Künstler aus der Liturgie heraus und in Einheit mit der Liturgie gearbeitet haben. Gemeinsam haben die beiden Gradualgesänge aber auch den Gedanken und den Gefühlsinhalt. Wir dürfen nur nicht den anthropozentrischen und egozentrischen Standpunkt der nachgregorianischen Musik einnehmen, sondern müssen Ernst machen mit dem christozentrischen Wesen der Liturgie und die Konsequenzen aus ihm ziehen: Osterfreude und Totentrauer liegen beim ersten Anblick weit auseinander. Aber Osterliturgie und Totenliturgie bieten uns ein und denselben Gedanken und ein und dasselbe gefühlsbetonte Erlebnis, das eine Mal als Grund unserer Freude, das andere Mal als Quell unseres Trostes: den Glauben an den Auferstandenen und die Hoffnung auf unsere Auferstehung. Es ist derselbe verklärte Christus, der mit seinem mystischen Leibe vereint das Requiem aeternam und das Haec dies betend singt. Derselbe verklärte Christus, der sein eigenes Grab und das Grab der mit ihm in der Liturgie vereinten Christen aus einer Siegesstätte des Todes zu einer Pforte des Lebens umgeschaffen hat. Unser absprechendes Urteil war also verfrüht.

Die Choralkomponisten lebten mit der Liturgie und sangen für die Liturgie. Dagegen darf selbst unseren großen und größten Meßkomponisten die herbe Kritik nicht erspart bleiben, daß sie in dem heiligsten Musikdrama einzelne Gesangstexte **ohne Rücksicht** auf den **liturgischen Zusammenhang** und **ohne Verständnis** der **liturgischen Absichten** vertonten. Das zeigt ein Vergleich der gregorianischen und nachgregorianischen **Kredoauffassung**.

Im vatikanischen Graduale stehen vier verschiedene Kompositionen des nizänischen Glaubensbekenntnisses. Sie alle haben gemeinsam die einfache, rezitativartige Melodiebildung. Die Sätze sind ähnlich

[1] Vergl. dazu: P. Dominikus Johner, Neue Schule des gregorianischen Choralgesanges[5] (1921) Regensburg, Pustet. S. 140 f.

behandelt wie die Verse der Psalmodie, aber ohne die strenge Regelmäßigkeit der Wiederholung. Eine einzige Grundstimmung durchzieht das Ganze. Bei aller Einfachheit ist aber die Vertonung so kunstvoll, daß sich der umfangreiche Text ohne Ermüdung und ohne den Eindruck der Dürftigkeit oder öder, langweiliger Gleichförmigkeit zu wecken, zu Ende singen läßt. Das entspricht der Auffassung der Liturgie. Sie betrachtet das Kredo als einfaches **Bekenntnis** des Glaubens, als Ausdruck der einen Grundstimmung, die alle die verschiedenen Wahrheiten mit derselben Bereitwilligkeit und Dankbarkeit annimmt. Im Gegensatz dazu behandeln die meisten nachgregorianischen Komponisten das nizänische Glaubensbekenntnis als ein weitausgedehntes Feld, auf dem alle Gefühle des Menschenherzens sich tummeln dürfen. Freude und Leid, Hoffnung und Furcht, jubelndes Frohlocken und düsteres Verzagen wechseln miteinander ab. Jeder Glaubensartikel löst andere Empfindungen aus. Das ist aber nicht das liturgische Glaubensbekenntnis, sondern eine empfindungsselige **Betrachtung** über die einzelnen Dogmen, die die Sänger ermüdet, die Gemeinde aufhält und zerstreut, die Liturgie stört und zerreißt, den Priester am Altar veranlaßt, entweder die Messe über Gebühr auszudehnen oder — was noch schlimmer ist — den wichtigen ersten Hauptteil der Meßliturgie, die Opferung, still für sich vorzunehmen, ohne daß das Volk — dem Gesange lauschend — sich daran beteiligt. Das alles, weil der Tonsetzer seine Aufgabe verkehrt aufgefaßt und die selbstverständliche Forderung nicht erfüllt hat, aus der Liturgie und für die Liturgie zu komponieren.

Das ist aber nicht etwa eine Forderung, die von außerkünstlerischen Rücksichten diktiert wird. Stellen wir uns nur auf den rein **ästhetischen Standpunkt**: der echte Künstler betrachtet die Teile eines künstlerischen Ganzen, nicht als selbständige Einheiten, die getrennt voneinander für sich eine Sonderexistenz führen. Die Sätze einer Sonate, einer Symphonie, die Szenen eines Dramas stehen untereinander in einem Abhängigkeitsverhältnis, das nicht ungestraft außer acht gelassen werden kann. Der Komponist einer „Messe", die nicht für den Konzertsaal, sondern für die Liturgie bestimmt ist, steht vor den Teilen einer künstlerischen Einheit. Die künstlerische Einheit nun wird von den meisten Kirchenmusikern verkehrt aufgefaßt als die Suitenform, die man seit dem fünfzehnten Jahrhundert „Messe" nennt[1], also die Zusammenstellung der fünf Gesänge (Kyrie, Gloria, Kredo,

[1] Vgl. P. **Wagner**, Geschichte der Messe. 1. Teil. Leipzig 1918, Breitkopf & Härtel. S. 22 ff.

Sanktus mit Benediktus und Agnus Dei), die in den neuen liturgischen Büchern als Ordinarium missae im Anhang zum Graduale aufgeführt werden. Es ist bezeichnend, daß dieser Begriff der musikalischen „Messe" erst der Zeit des ausgehenden Mittelalters entstammt, also einer Zeit, da das anthropozentrische Denken schon soweit das geistige Band der gemeinschaftbildenden Liturgie gelockert hatte, daß weite Kreise zum Abfall reif waren. Solange noch das Volk und seine geistigen Führer, namentlich die Künstler aus der Liturgie und mit der Liturgie lebten, war ihnen das heilige Musikdrama der Messe eine lebensvolle Einheit, die sich nicht stillos zerstückeln ließ. Noch im Jahre 1500 wurde in Basel ein Graduale gedruckt, in dem die einzelnen Stücke des späteren Ordinarium missae noch nicht im Zusammenhang aufgeführt werden[1]. Die vollständige Missa cantata, die wir gewöhnlich Hochamt nennen, ist ein einziges künstlerisches Ganzes, die große Einheit, die der Tonkünstler im Auge haben muß. Dazu gehören außer Kyrie und Gloria etc. noch die wechselnden Meßgesänge Introitus, Graduale usw. die priesterlichen Gesänge, die gesungenen Gebete und Lesungen und vor allem die heilige Opferhandlung, die den Wesenskern des ganzen Dramas bildet. Soll nun die Grundvoraussetzung der Kirchenmusik erfüllt werden, die auch das Motu proprio Pius' X. an die Spitze stellt, nämlich daß alle liturgischen Kompositionen echte und wahre Kunst bieten, dann muß sich der Tondichter des Zusammenhangs aller einzelnen Gesangsstücke mit dem künstlerischen Ganzen bewußt bleiben, er darf nichts bringen, was aus dem liturgischen Stil herausfällt und die im Opfer des ewigen Hohenpriesters gipfelnde Einheit zerstört. Das ist der künstlerische Sinn des christozentrischen Programmes. Wird nun aber, wie es fast die gesamte neuere Musik getan hat, das Kredo oder überhaupt das Ordinarium missae im Gegensatz zu den liturgisch wichtigeren Wechselgesängen grundlos einseitig betont und ungebührlich weitschweifig behandelt, so ist das nicht nur ein Fehler gegen liturgische Regeln, sondern ein Verstoß gegen eine grundlegende Forderung der Ästhetik.

Es wäre nun eine schöne und sehr dankbare Aufgabe für den schon mehrfach totgesagten Cäcilienverein, diese Forderung des neuerwachten liturgischen Sinnes aufzugreifen und damit seinen Jüngern eine lebenskräftige Losung zu geben: Die Meßgesänge mit der ganzen Meßliturgie als künstlerische Einheit. Wenn aber

---

[1] Wagner, a. a. O. S. 24.

diese Forderung künstlerischer Einheit für das höchste und heiligste Musikdrama begründet ist — und ich glaube nicht, daß sich dagegen stichhaltige Einwendungen erheben lassen — dann ist es einfache, unentrinnbare Konsequenz, daß man sich van Ackens Satz zu eigen macht: „Das Ergebnis ist also, daß wir zur Ausprägung eines Gegenwarts-, d. i. christozentrischen Programms die Anknüpfung an das Frühchristentum suchen müssen". Der Erkenntnis kann sich ja niemand verschließen, daß die künstlerische Einheit der Meßgesänge auch den Priestergesang berücksichten muß. Nun singt aber der Priester ausschließlich den frühchristlichen Choral, und einzelne Stücke des Ordinarium missae werden vom Zelebranten im nämlichen gregorianischen Stil eingeleitet.

Der Mozartbiograph Jahn schreibt[1] bei der Besprechung der Meßkomposition des großen klassischen Tonkünstlers: „Das Credo bot unverkennbar für die musikalische Behandlung die größte Schwierigkeit dar. Es ist unmöglich, einen einzigen langen Satz, dessen einzelne Teile zwar in einer sehr einfachen Struktur nur aneinander gehängt, aber von dem mit Nachdruck vorangestellten Hauptverbum abhängig und grammatisch wie logisch nur durch das Bewußtsein dieser Abhängigkeit verständlich sind, musikalisch so darzustellen, daß dieser Zusammenhang dem Zuhörer stets gegenwärtig bleibe." Was dem modernen Musiker „unmöglich" scheint, hat der Choral möglich gegemacht. Durch die oben schon beleuchtete psalmartige Vertonung hat der gregorianische Künstler einen straffen Zusammenhalt und eine übersichtliche Satzeinheit geschaffen. Die Gleichheit des Stiles und der Tonart verbindet nun aber auch die gregorianische Fassung eng mit der priesterlichen Intonation und schließt das „mit Nachdruck vorangestellte Hauptverbum" credo derart glücklich mit dem patrem omnipotentem zusammen, daß das Problem wirklich als restlos gelöst betrachtet werden muß.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt das liturgische Grundgesetz Pius' X. an künstlerischer Bedeutung: „Eine kirchenmusikalische Komposition ist um so heiliger und liturgischer, je mehr sie sich in ihrer Bewegung, in ihrem Denken und Empfinden an die gregorianischen Melodien anlehnt. Und umgekehrt, je mehr sie von diesem vollkommensten Vorbild abweicht, desto weniger verdient sie, in der Kirche aufgeführt zu werden."[2]

---

[1] Otto Jahn, W. A. Mozart. Leipzig 1856, Breitkopf & Härtel. I S. 454. Die neue Bearbeitung von Abert war mir nicht zugänglich. [2] Motu proprio n. 3.

Übrigens so sehr auch van Acken dieses Gesetz der künstlerisch-liturgischen Einheit und der Ausprägung der liturgischen Absichten in der Kunst im allgemeinen und im Gesang insbesondere betont, so scheint er mir in einem Punkte doch selbst dagegen zu fehlen. An mehreren Stellen (so besonders S. 90 ff.) spricht er den Gedanken aus: die Meßliturgie ist ein Drama. Es geht eine dramatische Steigerung vom Anfang bis zur hl. Wandlung und Kommunion. Diese Steigerung muß auch in der Musik zum Ausdruck kommen. Auch die musikalische Entwicklungslinie muß eine ansteigende sein vom Introitus bis zum heiligsten Augenblick der Opferhandlung. Sanktus und Benediktus müssen der Höhepunkt der Komposition sein und in der Architektur der zentralen Raumsteigerung in dem Kuppelgewölbe über dem Altar entsprechen.

Nun liegt ja unverkennbar im Gang der Meßliturgie eine dramatische Steigerung. Aber der Schluß, daß diese Steigerung notwendig auch in der Musik an derselben Stelle zu einem Höhepunkt führen müsse, ist nicht einfachhin berechtigt. Das Drama der hl. Messe ist nicht in diesem Sinne ein Musikdrama, daß jeder Einzelvorgang während der hl. Handlung unbedingt der Musik als ihres einzigen Ausdrucksmittels bedürfte, wie das — nach Nietzsche — „aus dem Geiste der Tonkunst geborene" Gesamtkunstwerk Richard Wagners. Die Liturgie hat noch andere Zungen, um zu Gott und zu uns zu reden und ihre Wirkungen zu erzielen. Von vornherein wird man annehmen dürfen, daß der mit der Liturgie entstandene gregorianische Choral der beste Dolmetsch der liturgisch-musikalischen Absichten ist. Hat doch auch Pius X. den normgebenden Charakter des altchristlichen Gesanges autoritativ festgestellt. Bei näherem Zusehen entdeckt man denn auch wirklich, daß der Choral nicht im Sanktus, sondern im Graduale seinen Höhepunkt erreicht. Die Vormesse ist nach der Absicht der Kirche hauptsächlich Gebets- und Erbauungsgottesdienst, der sich steigert bis zu den biblischen Lesungen und zwischen Epistel und Evangelium mit dem gefühlsbetontesten der gregorianischen Lieder die ganze von der Schriftlesung begeisterte Seele auszusingen einladet. Mit dem Beginn der „Gläubigenmesse" tritt der Anteil der Musik an der dramatischen Entwicklung etwas zurück und beim Höhepunkt der Liturgie hüllt sich die Tonkunst vollständig in Schweigen und wirkt so auf negative Art mit, den dramatischen Gipfel der Opferhandlung zum klaren Bewußtsein zu bringen.

Die Forderung künstlerischer und stilistischer Einheit, dienender Einordnung in den Rahmen der Liturgie, geistiger Anlehnung und Anpassung an den gregorianischen Choral, insbesondere an den Priestergesang, kurz das ganze christozentrische Programm richtete sich seither vorzugsweise an den komponierenden Kirchenmusiker. Es ist aber das Eigentümliche der Musik, daß ihre Meisterwerke nicht nur eines Künstlers zur Entstehung, sondern auch eines Künstlers zur Belebung bedürfen. Sogar einer ganzen Schar von Künstlern bedürfen manche Werke, um tönendes Leben zu gewinnen. Zu diesen Werken gehört das Kunstwerk der Liturgie. Der Chordirigent mit seinen Sängern, der Organist, die Priesterschaft am Altar, das Volk und die unsichtbare, das Zentrum bildende verklärte Person des ewigen Hohenpriesters — alle diese Faktoren müssen zusammenarbeiten, und nur aus ihrem harmonischen Zusammenwirken entsteht das ideale heilige Drama des liturgischen Opfers.

Der liturgische Meßgesang ist nicht in vollem Sinne christozentrisch, mag er dem Komponisten auch noch so vollkommen gelungen sein, wenn er nicht auch von den ausführenden Organen christozentrisch als Teil der Liturgie, als Stück der eucharistischen Opfergabe empfunden und dargebracht wird. Es wird berichtet, daß der holländische Cäcilienverein sich gerade diesen Teil des christozentrischen Kirchenmusikprogramms in besonderer Weise zur Verwirklichung vorgesetzt habe. Dort bilden die einzelnen Kirchenchöre eucharistische oder liturgische Bruderschaften. Mitglieder sind gläubige Katholiken, die erfüllt von dem Streben nach möglichst inniger aktiver Teilnahme am kirchlichen Opfergottesdienst sich zu täglicher oder doch sonntäglicher Kommunion verpflichten. Haben die Leiter der holländischen Pfarrcäcilienvereine die Wahl zwischen guten Sängern, die keine eifrigen Katholiken sind, und guten Katholiken, die weniger gute Sänger sind, so werden die eifrigen Katholiken den guten Sängern vorgezogen. Die Sänger und ihre Dirigenten betrachten ihre künstlerische Aufgabe als einen Akt der Frömmigkeit. Der Gesang ist ihnen gesteigertes Gebet. Sie werden angeleitet, die liturgischen Weisen als Vorbereitung zur hl. Kommunion und als Danksagung zu singen, wie es ja auch der Wunsch der Kirche ist. Das verleiht ihrem Gesang eine übernatürliche Weihe, die in einem seelenvollen, gottbegeisterten Vortrag sich ausprägt und im tiefsten Grunde das Geheimnis christozentrischer Tonkunst bildet.

Dieses Singen aus innerer Teilnahme an der Liturgie heraus, dieses Neugeborenwerden der liturgischen Gesänge aus dem Herzen einer mit der Liturgie betenden und opfernden und kommunizierenden Sängerschar, das müßte auch bei uns das Ziel des Cäcilienvereines werden. In drei Stufen vollzieht sich nämlich die Teilnahme an der Liturgie: Zunächst im stillen Beten und Opfern mit dem zelebrierenden Priester und im Empfang der hl. Kommunion sofort nach der Priesterkommunion. Auf einer zweiten Stufe könnte ein enggeschlossener Kreis von Teilnehmern laut dem Priester anstatt des Ministranten oder mit dem Ministranten antworten und auch jene Teile mit dem Priester laut beten, die im Hochamt vom Chor zu singen sind. Auch könnte das Mitopfern durch Darbringung der zu konsekrierenden kleinen Hostien beim Offertorium zum Ausdruck gebracht werden. Daß diese Form der Missa recitata nicht von der bekannten Kundgebung der Ritenkongregation[1] betroffen wird, zeigt eine Erklärung im Osservatore Romano u. a. mit dem Satze, „eine

[1] Vom 4. August 1922. Acta Apostol. Sedis. 1922. S. 505.

solche Auffassung würde zu der absurden Annahme führen, daß man während der hl. Messe alle möglichen außerliturgischen Gebete laut verrichten dürfe, (den so oft als störend empfundenen Rosenkranz, Litaneien, Kirchenlieder in der Landessprache) nur nicht die liturgischen Gebete[1]." Endlich besteht ein dritter Grad von aktiver Teilnahme an der Liturgie im betenden Singen der Meßgesangstexte und diese dritte Art der Teilnahme an der Liturgie wäre die besondere Aufgabe der Kirchenchöre und der Pfarrcäcilienvereine. So erschiene der liturgische Gesang nicht als bloßes Ornament des Pfarrgottesdienstes, auch nicht als bloßes Erbauungsmittel für die Pfarrgemeinde, sondern als Ausdruck christozentrischer liturgisch-orientierter Frömmigkeit, als Betätigung des von innen aus den tiefsten mystischen Quellen unserer heiligen Religion erneuerten allgemeinen Priestertums. Das Amtspriestertum aber, das verfassungsgemäß den Vorstand der Pfarrcäcilienvereine bildet, wäre berufen, die Verwirklichung dieses idealen Zieles in die Wege zu leiten.

Der Amtspriester kommt aber hier nicht bloß als Vorstand des Cäcilienvereins in Betracht. Er ist in der Liturgie der erste Sänger und der erste Solist. Mit Recht schließt van Acken darum seine Schrift mit einem zwar sehr kurzen, aber sehr wichtigen Kapitel über „Die Mitwirkung des opfernden Priesters am christozentrischen Kunstwerk." In der priesterlichen Erziehung wird großer Nachdruck auf die Pflege der Innerlichkeit im gottesdienstlichen Leben gelegt. Das ist auch unbestritten die Hauptsache, die Seele alles äußeren Tuns. Was nun dieses äußere Tun betrifft, so schärfen die Organe der klerikalen Bildung in der Regel nur Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit in der Beobachtung der Brevier- und Meßrubriken ein. Daß aber die Liturgie eine ästhetische Seite hat, und daß bei dem öffentlichen Vortrag der Gebete und Lesungen, der Präfation und des Pater noster, des Ite missa est und der anderen Zurufe an das Volk auch tonkünstlerische Gesetze zu berücksichtigen sind, und daß die Beobachtung dieser ästhetischen und tonkünstlerischen Gesetze auch vor Gott und dem Gewissen eine Bedeutung hat, und daß Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit auf diesem Gebiete nicht bloß der eigenen Seele, sondern auch den Seelen der Pfarrkinder schadet — das alles wird kaum je betont. Daher die Erscheinung, daß es „nicht selten selbst dem frommen, aller Hast und Geschäftsmäßigkeit gänzlich fernbleibenden Diener am Altar an Verständnis für die künstlerische Seite

[1] Zit: Revue du Chant grégorien Mai/Juni 1923. S. 180. Vgl. auch Kathol. Kirchenzeitung (Salzburg) 1923. Nr. 24, S. 196 ff.

der Liturgie fehlt". Und doch „soll sich jeder Geistliche beim Opferdienste als nachschaffenden Künstler heiligster Formenwerte fühlen". Das ist gerade in gegenwärtiger Zeit eine Sache von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. Tausende von Laien, Gebildete und Ungebildete hören heute mehr auf die Predigt der Liturgie, der Zeremonien und des Gesanges als auf die Predigt von der Kanzel herab. Tausende nehmen Anstoß daran, daß im Konzertsaal die Ehrfurcht vor dem Kunstsinn des Publikums oder vor dem Götzen Mammon oder Eitelkeit zu einer besseren Kunstpflege führt als die Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten in der Kirche und daß das Musikdrama im Opernhaus einen ungleich wertvolleren Solistengesang erreicht als im Gotteshaus das heiligste Drama der Weltgeschichte. Tausende beurteilen das Christentum nach der Persönlichkeit seiner offiziellen Vertreter und sagen sich, es müsse mit der Wahrheit und Heiligkeit unserer Religion schlecht bestellt sein, wenn sie ihre Diener nicht zu einer ehrfurchtsvollen Vorführung dessen begeistern könne, was sie ihr Heiligstes nennen.

Man darf also in der klerikalen Erziehung nicht länger „das Gesetz der Form" übersehen und die Beschäftigung mit der Tonkunst als eine mehr oder minder verdächtige Liebhaberei beurteilen. Einst gehörte die Tonkunst zu den artes liberales, die im Quadrivium der studierenden Jugend beigebracht wurden. Aber hier klafft in der neuzeitlichen Studienordnung eine Lücke, die nicht bloß im Klerus, sondern auch von Pädagogen der anderen Fakultäten schmerzlich empfunden wird[1], beim Theologen aber besonders verhängnisvoll in die Erscheinung tritt. In der Liturgie ist eben die Kunst Ausdruck der Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten und der Liebe zu Gott und zu Christus wie zum Nächsten. Vernachlässigung der künstlerischen, namentlich der tonkünstlerischen Seite der Liturgie ist demnach Unehrerbietigkeit und Lieblosigkeit gegen Gott und die Menschen. Mangel an künstlerischem Sinne ist also intellektueller oder moralischer Defekt. Clericus, qui non cantat, non est clericus completus. Dieses Wort eines mittelalterlichen Theologen ist heute zu übersetzen: Ein Priester, der keinen Sinn und Geschmack für tonkünstlerische Schönheit besitzt, der den ethischen und pastoralen Wert der liturgischen Musik nicht schätzt und selber in Theorie und Praxis der Kirchenmusik sich nicht auskennt, — ein solcher Priester kann nicht die volle Integrität der priesterlichen Persönlichkeit für sich in Anspruch nehmen[2].

„Es genügt nicht, daß der Geistliche die liturgischen Gesänge . . . erbaulich auszuführen versteht. Ein gewisses Maß wissenschaftlicher Kenntnisse, die Haupttatsachen der kirchenmusikalischen Geschichte und die grundlegenden Prinzipien ihrer Theorie sollten jedem geläufig sein". Diese Worte stehen in der Einleitung zu einer „Einführung in die katholische Kirchenmusik"[3], die Universitätsprofessor

---

[1] Vergl.: Hermann Kretzschmar, Musikalische Zeitfragen. Leipzig Peters (O. J.) S. 23 ff. und L. Kestenberg, Musikerziehung und Musikpflege. Leipzig, Quelle & Meyer. 1921. Das zuletzt genannte Werk entstammt der Feder des Musikreferenten im preußischen Kultusministerium und verdient Beachtung von seiten der Kirchenbehörden und aller, die mit der Erziehung des Klerus betraut sind. Es behandelt im ersten Teil die musikalische Allgemeinbildung durch Volksschule, höhere Lehranstalten und Privatunterricht; sodann die musikalische Berufsbildung durch eigene Musikschulen. Der zweite Teil handelt von der Musikpflege durch schaffende und ausübende Künstler, durch staatliche und städtische Verwaltung.

[2] Siehe den Beweis für diesen Satz aus der Feder eines Theologen, der heute einer unserer angesehensten deutschen Bischöfe ist. Cäzilienvereinsorgan 1913. S. 204 ff.

[3] Düsseldorf 1919. Schwann.

Peter Wagner, ein Laie, als Vorträge den Theologen von Freiburg in der Schweiz gehalten hat. Er erörtert zunächst einige grundsätzliche Fragen und stellt dann in großen Zügen die vier großen Perioden der kirchlichen Musikgeschichte dar. Ein Priester, der die historischen Baustile des Kirchengebäudes nicht zu unterscheiden vermöchte, müßte es sich gefallen lassen, wenn man ihm Mangel an Bildung nachsagte. Um so mehr verdient derjenige eine solche Note, dem die historischen Stilarten der viel näher liegenden kirchlichen Tonkunst fremd sind. In einem zweiten umfangreicheren Teile gibt Wagners „Einführung" Anregung zum Studium der Kirchenmusiktheorie, eine Art Erklärung des „kirchenmusikalischen Gesetzesbuches", des Motu proprio Pius' X., dessen Studium dem Klerus nicht minder wichtig sein darf als das Studium des Codex iuris canonici. Das omne malum ex clero findet auch Anwendung auf unser heutiges kirchenmusikalisches Elend. Wenigstens darf der Priester solange nicht über andere Stände klagen, als die Mängel an liturgischem und tonkünstlerischem Sinn in den eigenen Reihen nicht gehoben sind.

Die würdige Feier des liturgischen Gottesdienstes ist Sache der kirchlichen Gemeinschaft. Da muß alles mit dem ewigen Hohenpriester zusammenwirken, Klerus und Volk, Priester und Laien in christozentrischer Einmütigkeit und Selbstlosigkeit. Teilnahme am Hohenpriestertum Christi ist ja nach der Lehre des hl. Thomas das Wesen des Taufcharakters. Alle Getauften sind also befähigt und berufen zur Mittätigkeit beim hohenpriesterlichen Opfer. Insbesondere ist das Mitarbeiten an der tonkünstlerischen Ausgestaltung des sonntäglichen Pfarrgottesdienstes eine soziale Tat ersten Ranges.

Freilich ist auch der einzelne in seiner Mitarbeit vielfach durch die Gemeinschaft bedingt und gehemmt, und wir dürfen uns im Eifer für die künstlerische Schönheit des liturgischen Gottesdienstes nicht verleiten lassen, ungerecht zu werden. Der einzelne Priester kann oft infolge mangelhafter künstlerischer Erziehung seiner kirchenmusikalischen Aufgabe nicht gewachsen sein. Die Verantwortung dafür trägt die Gemeinschaft. Sie gestaltet sich ja ihre Erziehungsstätten selbst. Der einzelne Priester ist ein Kind seines Volkes und seiner Familie. In der Familie muß der künftige Geistliche die erste Anregung und die Grundlage späterer Vollendung erhalten. Was anthropozentrischer Individualismus zerstört hat, muß jetzt christozentrischer Gemeinschaftssinn, genährt aus den Quellen christozentrischer Liturgie, wieder aufbauen. Christus heißt in der Litanei: rex et centrum omnium cordium, „der König und Mittelpunkt aller Herzen". Ihm gilt all unser Beten und Singen und Opfern, ihm, dem Haupte und seinem mystischen Leibe all unser Arbeiten für eine wahrhaft „christozentrische Kirchenmusik".

Sacramentum magnum: Epiphanie und Ehe.

Von P. Suso Mayer (Beuron).

Hodie coelesti Sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina: currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae, alleluja.

Heute ward die Kirche ihrem himmlischen Bräutigam angetraut, da Christus abwusch im Jordan ihre Sündenschuld; mit Gaben eilen herbei die Magier zur Königsvermählung, und über den aus Wasser verwandelten Wein frohlocken die Hochzeitsgäste, alleluja.

(Benediktus-Antiphon in den Laudes an Epiphanie.)

Die Magier aus dem Morgenlande ziehen mit ihren Gaben zur Hochzeit des neugeborenen Königs. Sie kommen als Vertreter der Heidenwelt, als Gesandte der ganzen Menschheit, sie bilden den Brautzug der Kirche, die ihrem himmlischen Bräutigam entgegengeht. Hodie coelesti sponso iuncta est Ecclesia: „Heute ist der Vermählungstag des himmlischen Bräutigams mit seiner Kirche.“ Heute hält der himmlische König seinem Sohne Hochzeit[1]. Heute wird die unbegreifliche Idee Gottes geschichtliche Wirklichkeit und seine unvergleichliche Liebestat, zu der es ihn von Ewigkeit drängte, wird aller Welt kund getan: Gottessohn vermählt sich für immer der Menschheit. Er schließt mit ihr den Lebensbund; er will ihr für immer gehören.

So ist das mühsame Werben und Freien um die Geliebte von den Paradiesestagen an doch nicht umsonst gewesen. Lange zwar schien es ganz aussichtslos und für immer vorbei. Die Entfernung und Entfremdung der Geliebten wurde immer größer. Aber auch Not und Elend, Seelenpein und Herzensqual wuchsen in ihr immer mehr. Da geht die Menschheit in sich. Bitterer Reueschmerz über ihre Treulosigkeit und ihren Undank überkommt sie. „Sie macht sich auf, durchwandert die Stadt, sucht auf Plätzen und Straßen nach dem, den ihre Seele liebt“[2]; und „sie findet ihn“[3] unter der Führung des heilverkündenden Sternes. Nun will sie ihm ganz gehören, sich auf ewig ihm verbinden. Und Christus stößt seine Braut nicht zurück, „er liebt sie“[4] und ist bereit, die innigste Leibes- und Lebensgemeinschaft

[1] Matth. 22, 2 ff. [2] Hohel. 3, 2. [3] Ebd. 3, 4. [4] Eph. 5, 25.

mit ihr einzugehen. Und nun hält der König seinem Sohne Hochzeit. „Damals nämlich hat Gott der Vater Gott, seinem Sohne, Hochzeit gehalten, als er ihn im Schoße der Jungfrau mit der menschlichen Natur vermählte, als er seinen Willensentschluß verwirklichte, wonach der, der da von Ewigkeit her Gott ist, Mensch würde in der Fülle der Zeiten. Aber weil für das Zustandekommen einer Ehe zwei Personen erfordert sind, dürfen wir ja nicht meinen, die Person des Gottmenschen, unseres Erlösers Jesus Christus, sei aus zwei Personen zusammengesetzt. Vielmehr sagen wir, er bestehe aus zwei und in zwei Naturen; aber wir vermeiden es zu glauben, er sei aus zwei Personen zusammengesetzt, weil dies unrichtig und unzulässig ist zu glauben. Klarer und gefahrloser kann man daher sagen, daß der Vater seinem königlichen Sohne Hochzeit hielt, als er ihm durch das Geheimnis der Menschwerdung die heilige Kirche vermählte"[1].

Hier ist der Wendepunkt in der Weltgeschichte; eine neue Epoche beginnt, ein neues Geschlecht tritt auf. Christus und der Kirche entstammt ein neues Volk. Wie Adam und Eva die Stammeltern aller Lebendigen dem Fleische nach, so sind Christus und die Kirche die Stammeltern aller Lebendigen dem Geiste nach. Aus dem Lebensbunde Christi mit seiner Kirche sollten neue Wesen entsprossen zu neuem, übernatürlichem, göttlichem Leben, Menschen, die das Siegel des heiligen Gottes auf der Stirne tragen. Heute ist ihr Geburtstag, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina: „Da Christus im Jordan sie rein wusch von ihrer Sündenschuld". An Epiphanie öffnet sich der Himmel über dem Erlöser im Jordan. Des Vaters Stimme wird vernehmbar, und der Geist schwebt über dem geliebten Sohn des Vaters. Durch die Berührung Christi und den schöpferischen Hauch des Geistes werden die Wasser selbst geheiligt und befruchtet, um dann ihre heiligende Kraft in der Taufe auf die Menschen überströmen zu lassen. Alle, die von jetzt an untertauchen in der heiligen Flut und gereinigt werden durch das Bad der Wiedergeburt, gehen makellos und heilig daraus hervor. Neugeboren werden sie als Kinder in die selige Gemeinschaft Christi und der Kirche aufgenommen. Mit göttlicher Liebe zieht sie Christus an sein Herz. Wie mit der Kirche in ihrer Gesamtheit vermählt er sich auch mit jedem einzelnen, gliedert jeden einzeln jenem Leibe ein, an dem er selbst das Haupt ist. Göttliches Blut flutet nun in ihren Adern, göttliches Leben beseelt und vergöttlicht sie, „ein gerechtes, heiliges Volk"[2].

---

[1] Gregor d. Gr. hom. 38 in Evang. n. 3 Pl 76 (1857) 1283. Siehe Lesung am 19. Sonntag nach Pfingsten. [2] Is. 4, 3; 26, 2.

Gotteskinder ohne Zahl gehen aus dieser heiligen Gemeinschaft Christi und der Kirche hervor. Von allen Enden der Erde eilen sie herbei: „Erhebe ringsum deine Augen und schau, sie alle scharen sich zusammen und kommen zu dir; deine Söhne kommen von ferne, und deine Töchter erstehen von den Enden der Erde. Dann wirst du schauen und überströmen, dein Herz wird staunen und weit werden, wenn die Bewohner der Meeresküste sich dir zuwenden und die Stärke der Nationen zu dir gelangt“[1].

Der Schleier des Geheimnisses liegt ausgebreitet über der Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche. Dem erdwärts gerichteten Herzen lüftet er sich nicht. Aber selbst der himmlisch Gesinnte vermag sich nur schwer ein Bild von ihr zu machen, so voller Wirklichkeit auch diese Verbindung ist. Wir sind eben Menschen, die auch bei ihren geistigen Wanderungen sich immer von den Sinnen begleiten lassen müssen. Soll uns das unsichtbare, verborgene, wenn auch noch so reale Leben der Gottheit offenbar werden, dann muß es sich uns kundtun in den Formen und Bildern des sichtbaren, gegenwärtigen Lebens. Um seine größte Liebestat der Menschheit gegenüber zu veranschaulichen, erkennbar und unvergeßlich zu machen, wählt Gott ein Bild, eine Form, die immer war und immer sein wird, solange es Menschen auf Erden gibt. Unter dem Bilde der Ehe stellt der Gottessohn schon im Alten Bund mit Vorliebe sein Verhältnis zur Menschheit dar; der Abfall der Menschheit von ihm, dem einzigen Gut und Gott, ist „Ehebruch“. So wurde die Ehe zum treffendsten Symbol des Erlösungsgedankens, der hingebenden Liebe des Gottessohnes zur Menschheit, zur Kirche. Deshalb ist mit dem Epiphaniefeste überaus tiefsinnig das Andenken an das Hochzeitswunder von Kana verbunden: Et ex aqua facto vino lætantur convivæ: „Und über den aus Wasser verwandelten Wein frohlocken die Hochzeitsgäste.“ Die sichtbare Hochzeit soll uns die unsichtbare, geheimnisvolle Vermählung Christi mit seiner Kirche veranschaulichen.

Aber auch die Ehe, die das Bild geliehen, gewinnt durch die Symbolik, eine sichtbare Darstellung der unsichtbaren Verbindung Christi mit seiner Kirche zu sein, eine erhabene Würde, eine hohe religiöse Weihe. „Die Ehe“, sagt Leo XIII.[2], „ist von Anbeginn eine Abschattung der Menschwerdung des göttlichen Wortes; daher hat sie in sich etwas Heiliges und Religiöses, das nicht nachträglich hinzugekommen, sondern ihr von Geburt an eigen ist, nicht eine menschliche Beigabe, sondern

[1] Is. 60, 4 f. (Epistel von Epiphanie). [2] Leo XIII., Enzyklika „Arcanum“, vom 10. Februar 1880 (über die christliche Ehe), § Attamen Naturalistae.

etwas naturhaft Zugehörendes." Wo immer daher zwei liebende Menschen, Mann und Weib, das Jawort zu ungeteilter Lebensgemeinschaft mit einander wechseln, da wird es Weihnachten, da wird es Epiphanie; da geht jedesmal ein neuer Stern auf, der um die Lebensgemeinschaft Christi mit seiner Kirche wie um seine Sonne kreist und von ihr Licht und Glanz empfängt.

„Es ist ein Unterschied zwischen Stern und Stern"[1]. Das gilt auch hier. Die christliche Ehe überstrahlt weit die bloß natürliche Ehe. Da bleibt der durch das Jawort begründete Lebensbund nicht bloße Abschattung und leeres Symbol der Vereinigung Christi mit seiner Kirche. Das Symbol wird zur Macht, zum wirksamen, gnadenvermittelnden Zeichen, zum Sakrament, das den Gnadenstand mehrt und bewirkt, daß „die vielen und schweren Pflichten den Eheleuten nicht bloß erträglich, sondern sogar leicht und lieb werden"[2]. Christus und die Kirche schenken sich einander durch das Jawort; die Kirche hat dadurch teil an der Lebensgemeinschaft Gottes. Ebenso soll dieses begnadende Glück jedem einzelnen Gliede der Kirche zugute kommen, das den Lebensbund der Ehe schließt. Das Ehesakrament bedeutet nicht bloß die Gemeinschaft mit Christus, sondern bewirkt sie auch.

Im Gnadenstrom des Sakramentes spiegelt sich aber auch das leuchtende Vorbild eines wahrhaft christlichen Ehelebens; und das Vorbild heischt Nachahmung. Wie Christus nur eine Kirche sich erwählte und vermählte, und wie Christus und die Kirche sich ausschließlich in gegenseitiger Liebe schenken, so darf auch die Liebe zwischen Mann und Frau mit niemand anderem geteilt werden. Wie Christus und die Kirche unzertrennlich verbunden sind und sich ewig treu bleiben, so dürfen auch Mann und Frau einander nicht verlassen. Das Band, das sie umschlingt, kann nur der Tod lösen. „Wie Christus die Kirche, so sollen die Männer ihre Frauen lieben"[3]; und „die Frauen sollen den Männern untertan sein; denn der Mann ist das Haupt des Weibes wie Christus das Haupt der Kirche. Wie aber die Kirche Christus untertan ist, so soll es auch die Frau dem Manne sein"[4], aber „nicht wie eine Magd, sondern wie eine Gefährtin"[5]. Und wie endlich Christus und die Kirche unablässig darauf bedacht sind, ihre Familie mit neuen Gotteskindern zu vermehren, so sollen auch Mann und Weib die heilige Pflicht der Kindererzeugung und -erziehung freudig erfüllen, umso mehr da sie mit der hohen, ehrenden Aufgabe betraut sind, das Werk Christi und der Kirche selbst vollenden zu helfen. Denn „der christlichen Ehe ist nicht bloß die Fortpflanzung

[1] I. Kor. 15, 41. [2] Enzyklika „Arcanum", § Neque iis. [3] Eph. 5, 25. [4] Eph. 5, 22—24. [5] Enzyklika „Arcanum", § Neque iis.

des Menschengeschlechts als Aufgabe gestellt, sondern sie soll der Kirche neuen Nachwuchs zeugen, Himmelsbürger und Hausbewohner Gottes, damit ein Volk zur Anbetung und Verehrung des wahren Gottes und Christi unseres Erlösers geboren und erzogen werde"[1].

Auf diesem Wege führt die Ehe Mann und Weib von der leiblichen Gemeinschaft zur Seelengemeinschaft, von der Seelengemeinschaft zur Gemeinschaft mit Christus. Wahrlich „groß ist das Geheimnis der Ehe, ich sage aber, wegen seiner Beziehung zu Christus und der Kirche"[2].

Feierlied auf die hl. Kirche.

Aus der alten syrischen Kirchweihliturgie.

Steh' auf, werde Licht; denn dein Licht kommt!
Unsterblich ist der Bräutigam, der sich mit dir vermählt.
Öffne deine Tore, und nie sollen sie geschlossen werden,
weder bei Tag noch bei Nacht,
daß Könige einziehen mit ihren Kronen
und Richter mit ihren Gewalten,
und anbeten die Macht, die in dir wohnt!

So spricht der Herr: Zitt're nicht, gläubige Kirche;
denn kein Schaden berühret dich!
Ich vertausche mit keiner andern dich,
weil du mich vertauscht um keinen andern.
Und wenn das Ende naht und Himmel und Erde vergehen:
dir naht keine Furcht; denn es steht dein Thron
zwischen dem Vater und Sohn und Geist.

Erwache, erwache, o Kirche,
und erhebe dein Haupt, das gebeugte, in dieser Zeit;
denn von oben steiget herab der Bräutigam in dein Gemach,
und bricht in dir seinen lebenden Leib,
und mischt in dir den Kelch seines Bluts.
Iß seinen Leib und werde versöhnt,
trink' sein Blut und werde heilig,
und singe Lob seiner Güte!

Der erhabene uud tiefe Hymnus berührt sich mit einigen Zügen der Römischen Epiphanie- und Kirchweihliturgie. Vielleicht steht er etwa dem Bischof Jakob von Sarug († 29. XI. 521) oder seiner Zeit nahe. Die Übertragung stammt bis auf wenige Worte vom hochverdienten Kenner und Übersetzer syrischer Schriftsteller P. Pius Zingerle O. S. B. von Marienberg († 10. I. 1881): Festkränze aus Libanons Gärten, I. Dillingen 1846, S. 27. Das Lied ist eine Blüte liturgischer Mystik. P. A. M.

---

[1] a. a. O. [2] Eph. 5, 32.

Die Predigt vom Himmelreich nach dem Evangelium des hl. Matthäus.

Von P. Bernhard Seiller (Augsburg).

Das Christusbild, an das wir gewöhnt sind, ist immer ein Gesamtbild, hergestellt aus allen Teilen des Neuen Testamentes; so wurde es uns schon im Katechismus und in der Biblischen Geschichte dargeboten. Aber es verlohnt sich auch, irgend einen Teil der hl. Schrift einzeln vorzunehmen und die für die Person Christi charakteristischen Züge herauszuheben. So wollen wir denn sehen, welches Bild wir gleich aus dem ersten Evangelium, dem des hl. Matthäus, von Christus gewinnen. Ursprünglich hebräisch geschrieben, ist es nur mehr in griechischer Übersetzung vorhanden; es war für die Judenchristen bestimmt, und daher ist der Evangelist bemüht, überall zu zeigen, wie sich an Christus die Weissagungen der alten Propheten erfüllt haben.

Der Heiland heißt Jesus (Erlöser); „denn er wird sein Volk erlösen von dessen Sünden". Den Jüngern ist er der Herr und Meister, dem Volke der große Prophet. Mehrmals wird er Sohn Davids genannt, weil sein Pflegevater dem königlichen Geschlechte entstammte; so nennen ihn die beiden Blinden (9,27; 20,31), so das chananäische Weib (15,22), so begrüßt ihn auf seinem feierlichen Einzug in Jerusalem das Volk, so umjubeln ihn im Tempel die Kinder (21, 9—15). Den Titel Christus oder hebräisch Messias legt er sich anfangs nicht bei. Als die Jünger des Johannes ihn fragten: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten?" weist er statt einer Antwort auf seine Werke hin (11,4); den Pharisäern erklärt er, daß der Messias nicht nur der Sohn, sondern auch der Herr Davids ist (22,45), jedoch sagt er ihnen nicht, daß er es sei. Als aber Petrus das Bekenntnis aussprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (16,16), da bestätigte Jesus dieses und pries ihn selig, weil nicht Fleisch und Blut ihm dies geoffenbart hätten, sondern der Vater, der im Himmel ist; jedoch verbot er den Jüngern zu sagen, daß er der Messias sei (16,20). Erst als der Hohepriester ihn beim lebendigen Gotte beschwor zu sagen, ob er Christus sei, gestand er öffentlich zu und fügte bei: „Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen" (26,64). Der Titel, den Jesus selbst sich beizulegen pflegt, ist Menschensohn; alles ist an diesen Ausdruck gewöhnt, niemand fragt, was dieses rätselhafte Wort bedeutet. Erst in der neuesten Zeit ist der Sinn dieses Wortes erkannt worden. Im Buche Daniel wird, nachdem der Alt-

betagte über die vier Weltreiche auf Erden Gericht gehalten hat, die Herrschaft dem Menschensohn übertragen. „Und sieh, es kam einer in des Himmels Wolken, der eines Menschen Sohne glich, und kam bis zum Altbetagten, und dieser gab ihm Gewalt und Ehre und Reich, daß alle Völker und Geschlechter ihm dienten; seine Gewalt ist ewige Gewalt, die nicht genommen wird, und sein Reich ist ein Reich, das nicht zerstört wird" (Dan. 7, 13. 14). Dieser Menschensohn, der aus dem Himmel kommt, ist Jesus Christus, der verheißene Messias, und seines Reiches wird kein Ende sein. Hinter dem Titel Menschensohn, der damals nicht mehr verstanden wurde, verbarg er seine messianische Würde. Denn er hatte Grund, vor dem Volke nicht gleich anfangs als Messias zu erscheinen. Die Juden erwarteten nämlich einen politischen Befreier, der das verhaßte Römerjoch zerbrechen und den Juden die Weltherrschaft verleihen werde; selbst in den Kreisen der Jünger bestanden solch sinnlich-irdische Messiashoffnungen. Hätte Jesus sich offen als den Messias kundgegeben, so hätte er die falschen Erwartungen des Volkes nur genährt und es von dem Reiche, das er bringen wollte, eher abgelenkt als dazu hingeführt. Er legte sich daher einen Titel bei, der ebensosehr alles, was er war, enthielt als verbarg. Jesus ist wirklich der Messias, der vom Himmel gekommene Gottessohn, der einem Menschen glich, aber mehr war als ein Mensch; er ist es, dem der Vater das Reich übertragen, er ist der neue Weltenkönig, doch sein Reich ist kein irdisches, sein Reich ist das Reich der Himmel, das sich auf die Erde herabsenken soll. Die Weisen aus dem Morgenland fragen nach dem neugeborenen König der Juden und werden von den Schriftgelehrten nach Bethlehem verwiesen (2, 2). Jesus selbst nennt sich König bei der Schilderung des Weltgerichtes, das der Menschensohn, wenn er in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, abhalten wird; alsdann wird der König zu denen, die zu seiner Rechten sein werden, sagen: „Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, und besitzet das Reich, das seit Grundlegung der Welt euch bereitet ist" (25, 34). Und dann wieder vor Pontius Pilatus, als dieser fragte: „Bist du der König der Juden?" bejahte Jesus diese Frage (27, 11). Als König wird er von den Soldaten verspottet (27, 29), und über dem Haupte des Gekreuzigten steht die Inschrift: „Dieser ist Jesus, der König der Juden" (27, 37).

Der Erlöserkönig ist aber zugleich der Sohn Gottes. Bei der Taufe im Jordan, als der Hl. Geist wie eine Taube auf Jesus niederstieg, erscholl die Stimme vom Himmel: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (3, 17). Hier ist zu

beachten, daß im griechischen Text beim Prädikat sogar der bestimmte Artikel steht (der Sohn von mir), wodurch deutlich kund getan ist, daß er nicht in bildlichem Sinne Gottessohn genannt wird, sondern der einzige, der wirkliche Sohn Gottes ist. In ähnlicher Weise kommt die Gottheit Jesu zum Ausdruck bei der Verklärung auf dem Berge Tabor. Es umschattet ihn eine lichte Wolke, und eine Stimme aus der Wolke spricht: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe; ihn sollt ihr hören" (17, 5). Daher nennt Jesus mit vollem Recht Gott seinen Vater. „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt niemand als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (11, 27). Auch die Jünger ahnen seine Gottheit; „die im Schifflein waren, kamen und beteten ihn an und sprachen: ‚Wahrlich, du bist Gottes Sohn'" (14, 33). Auch Petrus hatte ihn Sohn Gottes genannt: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (16, 16). Und zum Hohenpriester hatte Jesus gesagt, daß er Christus sei, der Sohn des lebendigen Gottes (26, 63). Der Hauptmann unter dem Kreuze bekannte gleichfalls: „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen" (27, 54). Nach der Auferstehung, die ebenfalls für seine Gottheit Zeugnis ablegt, sprach Jesus bei der Aussendung der Apostel: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!" (28, 19). Man beachte diese trinitarische Formel, wodurch sich Jesus mit dem Vater und dem Heiligen Geiste koordiniert! Noch mehr als seine Wunder und Weissagungen bekundet dann der Umstand seine Gottheit, daß er Sünden vergibt; „sei getrost mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" (9, 2). Im Gefühle seiner gottmenschlichen Würde konnte daher Jesus zu den Pharisäern sagen: „Hier ist ein Größerer als der Tempel" (12, 7), „des Menschen Sohn ist Herr auch über den Sabbat" (12, 8), „hier ist mehr als Jonas" (12, 41), und „hier ist mehr als Salomon" (12, 42). Und das Gottesreich, das er verkündet, ist ebenso sehr sein eigenes Reich (16, 28; 20, 21) wie das des Vaters (13, 43; 26, 29).

Der Gottessohn ist in die Welt gekommen, um sein Volk zu erlösen von dessen Sünden; denn die Sünden versperren den Weg zum Gottesreich. Daher tritt Jesus als Bußprediger auf. „Tuet Buße! Denn das Himmelreich ist nahe" (4, 17). Er ist gekommen, selig zu machen, was verloren war (18, 11), und sein Leben zur Erlösung für viele hinzugeben (20, 28). Das Gesetz des Moses will er nicht aufheben, sondern vollenden (5, 17); den alten Geboten setzt er sein majestätisches „Ich

aber sage euch" entgegen (5, 22). Er bringt, wonach sich die Propheten gesehnt haben (13, 17). Über die bloß äußerliche, symbolische Reinigung stellt er die innere, ethische (15, 20; 23, 23). Seine Wunder sind ebenso sehr leibliche Wohltaten wie Vorbilder und Sinnbilder dessen, was an den Seelen geschehen soll. Mit dem Himmelreich, das Jesus verkündet, wird der Menschheit eine neue Moral gebracht, die der Barmherzigkeit und Liebe. Aber es ist nicht eine bloße Diesseitsmoral, ein Ergebnis menschlicher Spekulation, wie es irgend ein Philosoph konstruiert, sondern eine durchaus von der Idee eines persönlichen Gottes beherrschte und in all ihren Teilen auf das jenseitige, ewige Leben der Seele bezogene. Die erbarmende Liebe des Erlösers wendet sich mehr an die Armen und Verachteten als an die Reichen und Hochgestellten; denn nicht die Satten sind es, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten. Den Armen wird das Evangelium verkündet (11, 5). Jesus speist mit Zöllnern und Sündern (9, 11); denn nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken (9, 12). „Zöllner und Hetären werden noch eher in das Reich Gottes kommen als ihr" (21, 31), spricht er zu den selbstgerechten Pharisäern, die das Wichtigere des Gesetzes, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und den Glauben, vernachlässigen (23, 23). Die Vorbedingung für die Aufnahme in das Gottesreich ist die Demut, der Kindersinn. „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbart hast" (11, 25). „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen" (18, 3). „Wer sich demütigt wie dieses Kind, der ist der Größte im Himmelreich" (18, 4). Ein großes Hindernis für den Eintritt in das Reich Gottes ist außer der Selbstgerechtigkeit auch das Haften am Irdischen, der Reichtum. „Wahrlich, ich sage euch, es ist schwer, daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe" (19, 23). Besonderen Lohn dagegen bekommt die frei gewählte Armut. „Wer immer sein Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen verläßt, der wird Hundertfältiges dafür erhalten und das ewige Leben besitzen" (19, 29). Das Zweitafelgesetz im neuen Reiche ist die Gottes- und Nächstenliebe. Die ganze Last der alttestamentlichen Gesetze und Vorschriften reduziert Jesus auf diese zwei Gebote. Welche Vereinfachung und Konzentration! Die Bergpredigt, die Thronrede des Erlöserkönigs, beginnt mit der Seligpreisung der Armen im Geiste, der Sanftmütigen und Trauernden, der nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, der Barmherzigen, der Rei-

nen und Friedsamen und Geduldigen (5, 3 ff.). Und beim Weltgerichte wird darauf geachtet werden, ob der Mensch die Hungrigen gespeist, die Durstigen getränkt, die Fremden beherbergt, die Nackten bekleidet, die Kranken und Gefangenen besucht hat (25, 34 ff.). „Wahrlich, sag' ich euch, was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (25, 40). Das Christentum ist kein Quietismus, sondern heroischer Aktivismus. Denn das Reich Gottes besteht nicht aus schönen Worten, sondern aus starken Taten. „Nicht wer zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut“ (7, 21). Ja, „das Himmelreich leidet Gewalt und die, die Gewalt gebrauchen, reißen es an sich“ (11, 12). Der Herr stellt den Seinigen kein bequemes Leben in Aussicht; er kündigt ihnen harte Verfolgungen an. „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, Friede auf die Erde zu bringen; ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (10, 34). „Wenn mir jemand nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (16, 24). „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt, ist meiner nicht wert“ (10, 38). Aber all das muß geschehen aus Gottesliebe, aus Liebe zum Vater. „Hütet euch, daß ihre eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Menschen, damit ihr von ihnen gesehen werdet“ (6, 1). „Du aber, wenn du betest, geh in deine Kammer, und schließ die Türe zu, und bete zu deinem Vater im Verborgenen; und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten“ (6, 6). Doch alles Gute soll auch geschehen aus Liebe zu Jesus, um seinetwillen. „Wer mich vor den Menschen bekennen wird, den will ich auch vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist“ (10, 33). Die Werke der Nächstenliebe faßt er so auf, als ob sie ihm selbst erwiesen worden wären (25, 40). „Wer seine Seele um meinetwillen verliert, der wird sie finden“ (16, 25). In diesem mühereichen, kampfvollen Leben sind aber die Anhänger Jesu nicht ohne himmlische Hilfe, nicht ohne himmlischen Trost. „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan werden“ (7, 7). Gott gibt seine Gnade; „bei den Menschen ist das unmöglich; bei Gott aber ist alles möglich“ (19, 26). „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet“ (10, 20). „Kommet alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen. So werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht“ (11, 28—30). Mit welch eindringlichen

Worten weist Jesus die Seinigen hin auf die göttliche Vorsehung (6,25—34), auf den herrlichen Lohn, der ihrer im Jenseits wartet; „die Gerechten werden leuchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters" (13,43). „Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter" (12,50). „Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, und besitzet das Reich, das euch bereitet ist seit Grundlegung der Welt!" (25,34).

In einer Reihe prachtvoller Gleichnisse wird das Himmelreich veranschaulicht. Erinnert sei hier an das Gleichnis vom göttlichen Sämann, der in den Acker der Welt die Samenkörner seiner Lehre ausstreut, aber nicht überall gutes Erdreich findet. Nach einem anderen Gleichnis streut der böse Feind auf den guten Samen des Gotteswortes das böse Unkraut seiner verführerischen Lehre, aber am Ende der Welt wird das Unkraut vom Weizen geschieden. Wegen seiner die Herzen durchdringenden und umgestaltenden Kraft wird das Himmelreich mit dem Sauerteige verglichen; an Wachstumsfähigkeit gleicht es dem Senfkörnlein, das sich schnell zu einer großen Staude entwickelt. Der Wert des Himmelreiches wird in dem Gleichnisse von dem im Acker gefundenen Schatze und von der kostbaren Perle angedeutet. Das Himmelreich gleicht dem ausgeworfenen Netze, das gute und schlechte Fische fängt, aber die schlechten werden wieder hinausgeworfen. Die Bürger im Gottesreiche müssen sich gegenseitig vertragen und Barmherzigkeit gegeneinander üben, das lehrt uns das Gleichnis vom unbarmherzigen Knechte. Der himmlische König ist frei und unbeschränkt in Austeilung seiner Gnade; das zeigt uns das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge. Den Pharisäern gilt das Gleichnis von dem Weinbergbesitzer, der seinen Sohn abschickt, um von den Winzern den Ertrag in Empfang zu nehmen; aber die Winzer töten seinen Sohn; „darum sage ich euch, das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben hervorbringt" (21,43). Die Pharisäer sind es auch, die der Einladung zum Hochzeitsmahle des Königs, zum Eintritt in das Gottesreich, nicht folgen, sondern die Königsboten erschlagen. Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen mahnt zur Wachsamkeit und zur Bereitschaft, wenn der König zum Gerichte kommt, und die Strenge seines Gerichtes veranschaulicht uns das Gleichnis von den Talenten.

Unter dem Reiche (βασιλεία) oder Himmelreiche ist nicht immer das nämliche verstanden. Vor allem ist es das unsichtbare und ewige, das überweltliche und vorweltliche Reich des Vaters; von

dort ist der Sohn auf die Erde gekommen, dorthin kehrt er zurück durch seine Himmelfahrt; von dorther kommt er mit seinen Engeln zum Weltgerichte; dort finden Aufnahme und ewigen Lohn seine Gerechten. „Ich sage euch, daß viele vom Aufgang und Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische sitzen werden" (8, 11). Dieses jenseitige Reich Gottes soll durch die erste Ankunft Jesu den Menschen bekannt gemacht werden, es soll zu den Menschen kommen. Mit Jesus ist es in der Tat schon da. „Wenn ich durch den Geist Gottes Teufel austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen" (12, 28). Aber es soll auch in den Herzen der Menschen Wurzel fassen und Jesus lehrt uns beten: „Dein Reich komme zu uns!" (6, 10). So entsteht ein geistiges Reich Gottes in den Seelen der Gläubigen, eine unsichtbare Gemeinschaft aller zu Christus Gehörigen, eine unsichtbare Kirche. Aber, so fragen wir uns, hat Jesus nicht auch eine sichtbare Kirche gegründet? Soll das Gottesreich auf Erden ohne Rahmen, ohne festes Gefüge und Gerüste bleiben? Er hat auch eine sichtbare Kirche vorgesehen und vorbereitet.

Die Predigt vom Himmelreiche erging zunächst an die Juden, an die verlorenen Schafe vom Hause Israel (10, 6). Als das auserwählte Gottesvolk des Alten Bundes, als die Träger der alttestamentlichen Verheißungen waren sie die zuerst Berufenen. Aber die Pharisäer widerstanden dem neuen Könige; sie gingen weder selbst in dessen Reich noch ließen sie andere hinein (23, 13). Da wird das Reich von ihnen genommen. Es muß eine Scheidung eintreten zwischen dem Alten und dem Neuen. „Niemand setzt einen Fleck von neuem Tuch auf ein altes Kleid; denn der neue Fleck macht das Kleid zum Stückwerk und der Riß wird ärger. Auch gießt man nicht jungen Wein in alte Schläuche; sonst zerreißen die Schläuche, und der Wein läuft aus; sondern man gießt jungen Wein in neue Schläuche (9, 16. 17). Dem Alten Testament stellt Jesus sein Neues gegenüber. „Dies ist mein Blut des Neuen Testamentes" (26, 28). Mit Jesu Opfertod ist das Alte abgeschafft; der Vorhang im Tempel zerreißt (27, 51), dem Tempel selbst ist der unvermeidliche Untergang prophezeit. Vorher aber hatte Jesus den Wirkungskreis der Apostel erweitert; die ganze Erde ist ihnen als Missionsfeld zugewiesen. Denn der neue König war nicht bloß für die Juden, er war für alle Menschen gekommen. Schon in der Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande (2, 1—12) kommt der universalistische Charakter des Christentums zum Ausdruck. „Ihr seid das Salz der Erde", spricht Jesus zu den Aposteln; „ihr seid das Licht der Welt" (5, 13. 14). „Gehet hin und lehret alle

Völker und taufet sie und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe, und sieh, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (28, 19. 20). Von dem Weibe, welches über Jesu Haupt das köstliche Salböl ausgegossen, heißt es, „wo man immer in der ganzen Welt das Evangelium verkünden wird, da wird man auch zu ihrem Andenken sagen, was sie getan hat" (26, 13). „Und es wird dieses Evangelium vom Reiche in der ganzen Welt allen Völkern gepredigt werden" (24, 14). In der Auswahl und Aussendung der Apostel besteht der erste Schritt zur Gründung einer sichtbaren Kirche. Durch Spendung der Taufe, die eine sichtbare Handlung ist, werden dann auch die Gläubigen als solche sichtbar; es entsteht eine sichtbare Gemeinschaft unter Leitung der Apostel, denen die Binde- und Lösegewalt übertragen ist (16, 19; 18, 18). Es soll ein fester Bau entstehen, in dem Christus selbst der Eckstein ist (21, 42—44); der Bau soll aufgeführt werden auf Felsengrund; es soll ein Bau werden für lange Jahrhunderte. Der Felsen ist natürlich Christus selbst; aber auch dem Apostel Simon hatte er den Beinamen Fels (Petrus) gegeben und zu eben diesem sagt er später: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben" (16, 18). Wie diese Verheißung in Erfüllung ging, zeigt uns die Kirchengeschichte. Petrus nimmt später seinen Sitz in Rom; die Kathedra Petri bildet seitdem den festen Mittelpunkt der Kirche; diese hat die Grenzen Palästinas längst überschritten; sie ist zur Weltkirche geworden, und in jedem Nachfolger des hl. Petrus verehrt sie ihr sichtbares Oberhaupt.

Das also ist die Predigt vom Himmelreiche; das ist das Christusbild, das uns Matthäus entworfen. Dem Reiche Jesu aber hat auch jedes politische Reich sich einzugliedern, wenn es wachsen und gedeihen, wenn es Gottes Segen erlangen will. Denn er ist der unabsetzbare König und seines Reiches wird kein Ende sein.

Es ist kein Elend so abgrundtief, daß ein Volk sich daraus nicht erheben könnte, sofern ihm nur Jesus Christus Hilfe bietet; es ist aber auch kein Glück auf Erden so fest begründet, daß es nicht zusammenbricht, sobald Jesus Christus seine schützende und segnende Hand einem Volke entzieht. Katholisches Volk Deutschlands, lenke deine ganze Sehnsucht zu Christus, richte dahin dein Gebet, dahin deine Hilferufe! Christus sei dein Herr und dein Gott, aber auch dein Leben! Dann wird er auch deine Hilfe, dein Trost, deine Kraft, deine Rettung sein.

Bischof Dr. Sigm. Waitz beim St. Konradsjubiläum in Konstanz 1923.

Glaube und Kirche.

P. Alois Mager (Beuron).

Ein Grundsatz der scholastischen Psychologie lautet: nihil volitum nisi prius cognitum — gewollt werden kann nur das, was zuvor erkannt ist. Wird Lieben als ein Ausfluß der Willenstätigkeit angesehen, so erweitert sich der Grundsatz dahin, daß nichts geliebt werden kann, was nicht zuerst irgendwie erkannt ist. Wesen und Ziel der Umwandlung, die das Christentum in der Einzelseele wie in der Gemeinschaft bewirkt, ist nichts anderes, als die Liebe, die Liebe Gottes zu den Menschen und die Liebe der Menschen zu Gott und zu einander. Diese Liebe ist Inhalt und Vollendung der Offenbarung. Und es brauchte eine Offenbarung, um diese Liebe den Menschen bekannt zu machen. Es bedurfte einer höheren Kraft, um sie in den Einzelseelen und in der Gemeinschaft in Wirklichkeit überzuführen. Liebe im christlichen Sinn bedeutet etwas, was nicht bloß über die menschliche Natur, sondern über jede geschaffene Natur hinausgeht. Die christliche Liebe ist übernatürlich im vollen Sinn des Wortes.

Nehmen wir den vollendetsten Gottesbegriff, den das heidnische Altertum schuf, den aristotelischen als den Gottesbegriff, den der menschliche Geist aus eigener Kraft bilden kann, so müssen wir sagen, daß dieser Gottesbegriff die Liebe als den denkbar größten Widerspruch von sich ausschließt. Gott ist der unbewegliche Beweger, der das All anzieht, wie das „Geliebte den Liebenden". Wie der Apfel, selber unbeweglich und unbewegt, die Lust im Knaben weckt und das Ausstrecken der Hand, die Bewegung des Knaben zum Apfel hin bewirkt, so bewegt Gott das All. Und dieses Bewegtwerden des All ist seine Seinsvollendung. Das Hinbewegtwerden des Niederen zum Höheren war für die Alten Liebe. Das Unbewegte kann keine Liebe haben. Es schließt also absolut jede Liebe schon im antiken Sinn aus. Liebe, soweit man im antik-heidnischen Sinn von Liebe sprechen kann, besteht nach Aristoteles darin, daß das Niedere vom Höheren einseitig etwas empfängt, was es vorher nicht besaß. Auch die Freundschaft, die nach Aristoteles nur zwischen Gleichen sich bilden kann, geht auf diesen Grundsatz des einseitigen Empfangens zurück. Eine Freundschaftsliebe zwischen Gott und den Menschen ist erst recht ein Widerspruch. Aristoteles erklärt daher mit Recht denjenigen für geistesgestört, der Zeus lieben wollte. Die christliche Liebe ist wesensverschieden von der Freundschaftsliebe der Alten. Besitzen ist das Höchste für den antiken Menschen. Geben bedeutet sich seines Besitzes berauben. Liebe

ist das Streben des Nichtbesitzenden nach Besitz. Die Liebe der Offenbarung bedeutet eine vollständige Umkehrung dieser Ordnung. Hier ist Geben nicht Sichberauben, sondern Besitzen. Besitzen ist Geben und Geben Besitzen. Weil das Wesen Gottes in der Liebe besteht, ist Gott sozusagen Gott, weil er die Gottheit nur besitzt, indem er sie gibt, nämlich in den drei göttlichen Personen. Wir Menschen können, wie überhaupt jedes geschaffene Wesen, diese Liebe nicht aus uns haben. Wir können lieben nur insofern als wir teilnehmen am Leben der heiligsten Dreifaltigkeit. Da haben wir wirklich Teil an diesem Besitzen, das Geben ist. Diese Teilnahme muß sich darin bewähren, daß wir unseren Mitmenschen gegenüber nicht geben, um zu empfangen, sondern geben, damit wir besitzen können, nämlich die Liebe Gottes. Wir können diese innere Einstellung und Haltung unseren Mitmenschen gegenüber nur insofern und soweit haben, als wir teilhaben an der göttlichen Liebe. Darum sagt der hl. Johannes: „Wer behauptet, er liebe Gott, hasset aber seinen Nächsten, der ist ein Lügner.“ Hassen ist Nehmen, Nehmen ist Sichberauben. Denn Lieben ist Geben, Geben ist Besitzen. Dieser Liebesbegriff geht zwar nicht gegen unsere Vernunft, wohl aber über unsere Vernunft. Die Liebe ist übernatürlich.

Damit wir dieser übernatürlichen Liebe teilhaftig werden, müssen wir zuerst erkennen, daß Gott die Liebe ist, daß er und wir und alle Menschen liebenswürdig sind. Die Liebe aber geht über unsere Vernunft, ja über jedes geschaffene Erkenntnisvermögen. Es muß uns also eine übernatürliche, nur von der Liebe Gottes bewirkte Erkenntnismöglichkeit mitgeteilt werden, damit wir den Gegenstand der Liebe erkennen und damit der göttlichen Liebe teilhaftig werden können. Dieses übernatürliche Erkenntnisvermögen bildet die absolute Grundlage des übernatürlichen Lebens in der Einzelseele wie in der Gemeinschaft. Wir nennen dieses übernatürliche Erkennen G l a u b e n.

Die Richtigkeit der Liebe hängt nach den Gesetzen der Psychologie von der Richtigkeit des Erkennens, also von der Richtigkeit des Glaubens ab. Darum bildet das Glaubensleben den Anfang und Grundstein, auf dem alles ruht.

Was ist denn eigentlich der Glaube? Er hat mit jedem Erkenntnisvorgang das eine gemein, daß er eine Selbstmitteilung des Gegenstandes an den Erkennenden ist. Den Gegenstand des Glaubens aber kann ich mit meinem Erkennen nicht unmittelbar fassen. Es gibt nur einen Weg, um doch Kenntnis von diesem unerreichbaren Gegenstand zu erlangen: Das Zeugnis eines anderen. Dieses Zeugnis aber kann nur einer geben, der den Gegenstand unmittelbar erreicht. Das Wesen

Gottes, die Liebe, erfaßt unmittelbar nur Gott selber. Also Gott selber mußte sich uns offenbaren. „Denn nie hat einer Gott gesehen", heißt es im Johannesevangelium; „der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat uns Kunde gebracht." In der Tat, der Gottessohn, vorbereitet durch die Gottesoffenbarung des Alten Bundes, trat als Mensch unter den Menschen auf und offenbarte uns die Liebe. Seine irdische Gegenwart dauerte nur kurze Zeit und beschränkte sich nur auf ein kleines Land mit bestimmten Gebräuchen. Seine Gegenwart aber muß alle Zeiten, alle Menschen erreichen, um ihnen Zeugnis zu geben, damit sie die übernatürliche Welt im Glauben erfassen. Christus lebt weiter in der Gemeinschaft, die er gründete, in der heiligen Kirche. Die Kirche ist der fortlebende, menschlich immer gegenwärtige Christus. Die Auswirkung unseres Glaubenslebens vollzieht sich also: Die katholische Kirche ist eine sichtbare, allen Menschen, allen Zeiten zugängliche Erscheinung. Sie offenbart uns fort und fort jene übernatürliche Welt, die ein geschaffenes Erkennen aus sich nie erreichen würde. Wir nehmen sie auf das Zeugnis der Kirche hin an. Wir glauben. Ist es etwa gegen die Vernunft, etwas auf ein Zeugnis hin anzunehmen? Daß ich jemand als Zeugen erkenne, ist ein gewöhnlicher Erkenntnisvorgang. Indem ich aber jemand als Zeugen erkenne, erkenne ich ihn als einen, der etwas mitteilt, was ich nicht unmittelbar erkenne. Ich erkenne es nur als mitgeteilt. Der Zeuge ist das Mittelding, das unmittelbar mit jenem Etwas in Berührung steht. Ich stehe unmittelbar nur mit dem Mittelding in Berührung, das selbst unmittelbar mit dem für mich Nicht-Erkennbaren in Berührung steht. Das ist aber durchaus vernünftig, jemanden als unmittelbar mit etwas in Verbindung stehend zu erkennen, das selber meiner Erkenntnis sich entzieht. Jemanden als Zeugen erkennen heißt, jemanden als glaubwürdig erkennen. Das Erkennen der Glaubwürdigkeit des Zeugen, der uns die übernatürliche Welt offenbart, ist eine natürliche Erkenntnis.

Wir sehen, wie vernünftig es ist, zu glauben. Denn der Glaube schließt, obwohl von ihr wesensverschieden, streng logisch an eine natürliche Erkenntnis an. Wie die Gnade die Natur voraussetzt, so der Glaube die natürliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Bezeugung. Das Bejahen der Glaubwürdigkeit ist natürlich, das Bejahen aber dessen, was der glaubwürdige Zeuge sagt, ist übernatürlich. Das ist der Glaube. So greifen Natur und Übernatur hier ineinander über. Eines Freundes Zeugnis für wahr halten, setzt Vertrauen voraus. Darum heißt Glaube im Lateinischen fides, d. i. Vertrauen, Treue.

Ist es vernünftig, zu glauben? Ja, wenn die Bejahung der Glaub-

würdigkeit, auf der die Bejahung des Zeugnisinhaltes fußt, aus einer Gewißheit hervorgeht. Die Gewißheit der Glaubwürdigkeit kann solange keine absolute sein, als der Zeuge irren kann. Absolut ist also die Gewißheit nur dort, wo Gott selber bezeugt. Steht einmal fest, daß es einen Gott gibt und Gott gesprochen hat, dann ist die Glaubwürdigkeit seiner Bezeugung absolut gewiß. Glauben im eigentlichen Sinn ist nur die Annahme des Zeugnisinhaltes, die auf die Autorität Gottes sich stützt. Darum bestimmt das Vatikanische Konzil den Glauben als „eine übernatürliche Tugend, durch die wir unter dem Einfluß und dem Beistand der Gnade Gottes das, was von ihm geoffenbart worden ist, fürwahrhalten nicht wegen der inneren Wahrheit der Dinge, die ja durch das natürliche Licht der Vernunft nicht erkannt werden kann, sondern auf Grund der Autorität des sich offenbarenden Gottes selber, der nicht irren und nicht in Irrtum führen kann." Das Dasein Gottes kann natürlich bewiesen werden, d. h. wir können von dieser Tatsache eine natürliche Gewißheit bekommen, wie das Vatikanum ausdrücklich bemerkt.

Der Vollzug unseres Glaubenslebens ist dieser: Die katholische Kirche verkündet in unmittelbarem Auftrag Gottes bestimmte Wahrheiten. Auf Grund der Glaubwürdigkeit der Kirche nehme ich diese Wahrheiten, die ein geschaffenes Erkennen niemals begreifen könnte, an. Das ist der Glaube. Die Frage ist nur die, ob die Kirche wirklich glaubwürdig ist. Dies festzustellen ist Sache des natürlichen Erkennens. Spricht die Kirche in unmittelbarem Auftrag Gottes? Was sagt die Kirche von sich selber? Sie bezeichnet sich als den fortlebenden Christus. Wenn sie das ist, dann ist sie absolut glaubwürdig. Im unfehlbaren Lehramt und in der Eucharistie vor allem lebt Christus in der Kirche weiter. Es läßt sich mit natürlichen Erkenntnismitteln nachweisen, daß beide Einrichtungen auf Jesus von Nazareth zurückgehen. Wer war dieser Jesus von Nazareth? Hat er wirklich gelebt? Beide Fragen muß das natürliche Erkennen beantworten. Es bejaht mit geschichtlicher Gewißheit, daß Jesus von Nazareth gelebt hat. Und dieser Jesus sagte von sich, daß er Gottes Sohn sei, daß er also aus unmittelbarem göttlichen Wissen die übernatürliche Welt uns bezeugt. Daß seine Aussage, er sei Gott, glaubwürdig ist, bewies er durch Tatsachen, die keine geschaffene Kraft, sondern nur Gott bewirken kann: nämlich durch Wunder und Weissagungen. Und dieser Jesus gründete eine Gemeinschaft, in der er fortlebt und fortwirkt. Und als diese Gemeinschaft weist sich eben die katholische Kirche aus. Und wir glauben, weil die katholische Kirche absolut glaubwürdig ist. Den wissenschaft-

lichen Nachweis der absoluten Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche, die ich in einer großen Linie gezeichnet habe, führt die **Apologetik**. Meine Absicht ist es hier nicht, das Glaubensleben apologetisch zu begründen. Ich halte mich deshalb nicht länger bei diesen Gedankengängen auf. Ich verweise auf die apologetischen Werke, die den Beweis bis in die Einzelheiten ausführen.

Ein Grundübel muß ich in diesem Zusammenhang berühren, an dem vor allem das moderne Glaubensleben krankt. Der moderne Mensch will nur glauben, was er einsieht. Das ist ein Widerspruch, der ganz offen zutage liegt. Was ich einsehe, kann ich nicht glauben, und was ich glaube, kann ich nur glauben, weil ich es nicht einsehe. Der Inhalt der Offenbarung ist wesensmäßig so, daß er nie durch ein geschaffenes Erkennen in sich begriffen werden kann. Er muß, wenn anders er erfaßt werden soll, geglaubt werden. Er kann daher auch nie im eigentlichen Sinn oder wissenschaftlich bezweifelt oder widerlegt werden. Der Einsicht und zwar der menschlichen Einsicht offen steht nur die Glaubwürdigkeit der Kirche. Von dieser Glaubwürdigkeit sagt allerdings das Vatikanum, daß es nie eine gerechte Ursache geben könne, diese in Zweifel zu ziehen. Gemeint war, daß die Glaubwürdigkeit objektiv so gesichert ist, daß sie mit gerechtem Grund nicht bezweifelt werden kann. Was aber objektiv gewiß ist, ist es noch lange nicht subjektiv. Auf seiten der Einzelmenschen besteht eine weitgehende Möglichkeit selbst zu unverschuldeten Schwierigkeiten und Zweifeln. Die Schwierigkeiten und Zweifel aber können sich nie unmittelbar auf den Offenbarungsinhalt beziehen, sondern nur auf die Glaubwürdigkeit des Offenbarers. In dem Grad allerdings, als die Glaubwürdigkeit positiv bezweifelt wird, verschwindet auch der Glaubensinhalt. In dem Grad als die natürliche Gewißheit der Glaubwürdigkeit erschüttert ist, wankt die Bejahung des Offenbarungsinhaltes selber, die auf jener fußt.

Wir unterscheiden zwischen **Tugend** des Glaubens und dem **Glaubensakt**. Die Tugend des Glaubens ist jene Grundhaltung der Seele, durch die der Mensch immer die Bereitschaft und Fähigkeit besitzt, irgend einen Offenbarungsinhalt zu bejahen. Die Bejahung im Einzelfall ist der Akt des Glaubens. Es ist viel darüber gestritten worden, ob der Glaube mehr Verstandes- oder Willensakt sei usw. Ich will mich darauf nicht einlassen. Jedenfalls, eines ist gewiß: Ein Verstandesakt allein macht nie den Glauben aus, die Zustimmung des Willens ist wesenhaft erfordert. Allerdings setzt die Zustimmung des Willens eine irgendwie geartete Verstandeserkenntnis voraus.

Es ist vielleicht richtiger, mit der neueren Psychologie zu sagen:

der Glaube sei die Bejahung, Anerkennung einer Erkenntnis. Bejahung, Anerkennung ist ein persönliches Sichzueigenmachen. Persönliches aber kann nur im Willen sich vollziehen.

Viel wichtiger als der theoretische Aufbau des Glaubens ist die wirkliche Entstehung und innere Ausgestaltung des Glaubens. Darüber gibt uns der hl. Paulus unvergleichlichen Aufschluß. Nach Paulus wird der Glaube angeregt vom lebendigen Wort, von der Glaubenspredigt. — Die Kirche spricht durch ihre Diener. Wie jedes andere Wort soll es überzeugend auf die Seelen wirken. Es soll die Glaubwürdigkeit unmittelbar auf psychologischem Weg zur Überzeugung in der Einzelseele bringen. Das ist aber nur Vorbereitung. Auch das Bejahen des Predigtinhaltes ist noch nicht die Tugend des Glaubens; denn es ist, wenn auch mit Hilfe der Gnade zustande gekommen, in sich noch nicht übernatürlich. Erst durch die Eingliederung in die Gemeinschaft der Gläubigen, in der Christus weiter lebt, bekommt die Einzelseele Anteil an Christus und durch ihn an der übernatürlichen Welt. Die Eingliederung in die Kirche vollzieht sich in der heiligen Taufe. Da wird die Seele übernatürlich wiedergeboren und erhält jene Grundrichtung auf Christus durch die Gemeinschaft. Da empfängt die Seele die Tugend des Glaubens, die dann durch einzelne Akte immer mehr vertieft wird. Diese Tugend kann nur durch einen Akt des Unglaubens verloren gehen. Jene Wesensprägung als Teil in dem Leib Christi geht nie verloren.

Und worin besteht seelisch nach dem hl. Paulus der Glaube? Der Hebräerbrief sagt es uns: „Der Glaube ist ein Sichherablassen von erst zu hoffenden Dingen, ein Inhaltsverzeichnis von noch nicht geschauten Dingen“ (Hebr. 11, 1). Was später einmal Vollbesitz sein wird, fängt jetzt schon an in Besitz genommen zu werden; was später einmal sich ganz enthüllen wird, wird jetzt schon im Inhaltsverzeichnis gewußt. Das Inhaltsverzeichnis eines Buches gibt eine dunkle, ganz allgemeine Ahnung vom Gehalt eines Buches, der sich aber erst bei der Lesung des Buches enthüllt. Die Glaubenswahrheiten verhalten sich zum dereinstigen Schauen wie das Lesen des Inhalsverzeichnisses eines Buches zum Lesen des Buches selber. Was der hl. Paulus sagen will, ist dieses: Das, was einst der Seelenzustand sein wird in der Endvollendung, im Vollbesitz Gottes, das ist der Glaube im Keim, im Anfang. Paulus faßt den Glauben als Leben, als einen vitalen Akt, nicht einseitig als Verstandes- oder Willensakt. Der hl. Thomas bringt den paulinischen Gedanken mit wundervoller Klarheit zum Ausdruck, wenn er sagt: „Der Glaube ist der Beginn des ewigen Lebens in uns.“

Leben also ist der Glaube, nicht ein theoretisches Fürwahrhalten. Liebe ist das Leben Gottes, das ewige Leben. Glauben ohne Liebe ist tot. Der hl. Paulus und der hl. Jakobus betonen es mit aller Schärfe. Darum verbindet sich bei Paulus mit dem Glauben als die Hauptsache immer die Liebe. Die Liebe, der Hl. Geist, ist ausgegossen in unsere Herzen usw. Ein wahres, lebendiges Glaubensleben besteht nach der Hl. Schrift darin, daß die ewigen Wahrheiten als Motive für unser Handeln aufgenommen werden. So wird der Glaube zum Leben. Der Heiland konnte daher bei Johannes sagen: „Wenn nur einer den Willen meines Vaters täte, der würde erfahren, daß meine Worte Wahrheit sind.“ Immer und immer wieder betont Christus den engen Zusammenhang zwischen Glauben und ewigem Leben. „Wer glaubt, hat das ewige Leben.“ Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Glaubensmüdigkeit und Glaubensverdrossenheit der modernen Menschen daher kommen, weil der Glaube viel zu sehr als Wahrheitssystem aufgefaßt wird und viel zu wenig als Leben. Der innere Kontakt der Seele mit den Glaubenswahrheiten ist vielfach verloren gegangen. Ja, es hat sich eine Kluft aufgetan zwischen dem wirklichen Seelenleben und den objektiv formulierten Glaubenswahrheiten. Es ist ein gutes Zeichen, daß diese Kluft vom heutigen Menschen so tief empfunden wird. Er will den Glauben wieder erleben. Und wo ein Wille ist, da hat sich auch immer noch ein Weg gefunden.

Wie sollen wir heute, so müssen wir uns fragen, unser Glaubensleben gestalten? Die Weltnot ist zu einer Höhe angewachsen, aus der die Menschen keinen Ausgang mehr finden. Die Völkernöte, die Seelennöte, die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Nöte schreien nach Lösung. Ohnmächtig stehen die Menschen da. Sie alle ahnen, daß nur eines Rettung bringen kann: *Liebe*. Es gibt aber nur einen Weg, auf dem die Liebe in die Menschen und Völker kommen kann: *Durch den Glauben*. Nur wo lebendiger Glaube ist, herrscht wahre Liebe. Liebe ist der eigentliche Gegenstand der Offenbarung. Aus uns können wir es nie erfinden und ergründen: *Das Geheimnis der Liebe*. Wir sahen, zu welchem Gottesbegriff die natürliche Erkenntnis führt: Der Gott, der unbeweglich und unbewegt die Welt ewig in Bewegung hält. Niemals kann ein Verhältnis der Liebe zwischen Gott und Geschöpf sich knüpfen. Nur *ein* Verhältnis war denkbar: das zwischen dem Untertan und der unnahbaren Majestät des Herrschers. Wie ganz anders tritt uns Gott in der Offenbarung entgegen. Er ist die Liebe. Und das Wesen der Liebe besteht eben in dem für das natürliche Erkennen unbegreiflichen Widerspruch: Besitzen

ist Hingeben und Hingeben ist Besitzen. Gott besitzt die Fülle göttlichen Lebens, indem er es ganz mitteilt. Daher die wesenhafte Dreipersönlichkeit in der einen göttlichen Natur. Hier ist die absolute Liebe Wirklichkeit, uns unbegreiflich, dem Glauben aber die Offenbarung einer Wunderwelt ohnegleichen. Ein Weiterwirken der göttlichen Liebe über das Geheimnis der Dreifaltigkeit hinaus ist die Erschaffung der Welt, der Geisterwelt der Engel, des Menschen und der sichtbaren Welt. Das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf ist Liebe. Erst wenn diese Tatsache in uns zum bewußten Erlebnis wird, erst dann sind wir Kinder Gottes im eigentlichen Sinn. Solange das Knechtsverhältnis noch den Grundton unserer Stellung zu Gott ist, stecken wir noch im Heidentum. Wie sehr die Liebe der Grund der Schöpfung ist, geht aus einer weiteren Tatsache hervor. Aus freier Willenstat — Willensfreiheit ist das Wesen des Menschen — zerstörte der Mensch das Verhältnis der Liebe zwischen Gott und sich. Gerade im Verhalten Gottes gegenüber der Bosheit des Menschen offenbart sich erst recht das Wesen der Liebe. Gott neigte sich in der zweiten Person herab in den Abgrund, in den die Menschheit gestürzt war. Gottes Sohn ward Mensch. Auch als Gottmensch war er ganz Liebe. Denn er gab sein Leben hin, um es als Gottmensch für alle Ewigkeit zu besitzen. Seitdem weilt die Liebe Gottes selber unter uns. Der Gottmensch bleibt gegenwärtig in der Gemeinschaft der Erlösten, in der Eucharistie und im unfehlbaren Lehramt. Beide Einrichtungen sind nur als Denkmale göttlicher Liebe zu begreifen. Wenn die Wiedererneuerung der Menschheit vollzogen sein wird, kommt die Auferstehung des Fleisches.

Die freien Wesen, die in der Bosheit, in der vorsätzlichen Ablehnung der Liebe Gottes verharren, befinden sich mit freiem Willen und mit vollem Bewußtsein in einem Seelenzustand, der eben die Hölle ist. Gott ist von sich aus ganz Liebe auch den Verdammten gegenüber. Wie aber ein krankes, verderbtes Auge Licht und Farbe nicht wie das gesunde als Freude und Lust, sondern als Qual empfindet, so kann eine Seele im Endzustand, die mit freiem Willen die Liebe von sich gestoßen, also in schwerer Sünde sich befindet, die Liebe Gottes nur als die furchtbarste Pein empfinden.

So ist der Inhalt unseres Glaubens tatsächlich nur Liebe. Was ich vorhin sagte, war in kurzen Strichen nur der Inhalt unseres Glaubens. Nehmen wir die Summa theologica des hl. Thomas oder sonst ein Werk der Dogmatik zur Hand: Das und nichts anderes ist ihr Inhalt. Soll unser Glaubensleben zu neuer Macht erwachen, so muß es die

Glaubenswahrheiten vor allem als Offenbarung der Liebe begreifen. Wir müssen sie als Offenbarung der Liebe erleben. Und da die Heilige Kirche die immer gegenwärtige Offenbarung Gottes ist, muß es unser Streben sein, das Leben der Kirche zu leben, das Bewußtsein der Kirche zu unserem Bewußtsein zu machen. Die Kirche ist immerfort Gegenwart. Wir brauchen nicht in die Vergangenheit zu schauen. Wir sind heute geradesogut die Kirche, der fortlebende Christus, wie die kleine Schar im Abendmahlsaal oder die Kirche der ersten Jahrhunderte. Leben wir das Leben der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Und wir werden es leben, wenn wir die Eucharistie in Messe und Kommunion und das unfehlbare Lehramt zur Quelle unseres Lebens machen. Dann sind wir auf dem besten Weg zur vollendeten Innerlichkeit und zur vollendeten Gemeinschaft.

Dann wird unsere heilige Kirche von neuem zum Licht auf dem Scheffel werden, nach dem die suchende Zeit ausschaut, zur Stadt auf dem Berge, zu der die Völker pilgern. Die Liebe zur Kirche über alles!

Die Wurzel des Lebens.

Daß man nach bestimmten, festen Lehren nicht viel fragen müsse, daß es das höchste Glück eines christlichen Lebens sei, sich dem Dienste des Nächsten zu weihen, so hatte man ihm gesagt.

„Doch da konnte ich nicht einsehen", schreibt der junge Inder[1], „wie die christliche Religion die einzig wahre sein könne, wenn sie mir diese Lehre vortrage. Kein vernünftiger Mensch auf der Welt, was für religiöse Überzeugungen er auch immer haben mag, kann leugnen, daß Nächstenliebe etwas Großes ist. Wo bleibt denn da die Eigenart des Christentums? Außerdem gab ja auch die Urkirche nicht diese Lehre als die einzige, die sie der Welt brachte. Aber viel Blut wurde in ihr vergossen, um darzutun, daß Jesus der Sohn Gottes war, der gekreuzigt wurde, aber am dritten Tage wieder von den Toten auferstand."

Mit sozialen Problemen sollte er sich beschäftigen! Da wollte der Inder doch erst wissen, „was denn das Christentum mit Soziologie zu tun habe". Er wollte den christlichen Glauben kennen lernen, und er wollte ihn ganz kennen lernen. Und die Gnade wies ihn den rechten Weg; sie gab ihm Licht und Kraft. Sie gab ihm den Mut, selbst die stärksten Bande zu lösen, die Bande des Herzens. Sie führte ihn schließlich „vom Hinduismus zum Katholizismus".

„Viele tausend Menschen kamen schon dazu, Gott zu lieben, indem sie die Menschen liebten." Aber „der Glaube lernt am schnellsten; denn er verliert sich bald in jene Liebe, die alle Dinge auf einen Blick sieht und versteht. Wie viele Menschen meinen, sie könnten ihre geistlichen Krankheiten dadurch heilen, daß sie ihre Liebe vermehren, wo es besser wäre, sie pflegten sorgfältig ihren Glauben"[2].

Nicht im Glauben allein liegt hienieden das Leben, nicht allein in der Liebe. Das Leben liegt im „Glauben, der sich in der Liebe betätigt" (Gal. 5, 6).

---

[1] Vom Hinduismus zum Katholizismus. Selbstbekenntnisse eines jungen Brahmanen. Leuchtturm 15 (1921/22) 137 ff. [2] Faber-Reiching, Bethlehem². (Regensburg 1865) 219 u. 250.

Christus im Gleichnis der Sonne.

Eine kleine liturgiegeschichtliche Namenstudie zum Sonntag.

Von P. Anselm Manser (Beuron).

Der Einigkeit in Bezug auf Umfang und Ausgangspunkt der Woche bei den verschiedenen christlichen Völkern, Kirchen und Gottesdienstordnungen steht gegenüber eine Verschiedenheit in der Benennung der einzelnen Wochentage. Alt- und neutestamentliche, vorchristliche und christliche, übernommene und stammeseigene, morgen- und abendländische Züge haben sich in der Namenreihe der Wochentage ungleich und mannigfach verbunden und vermischt. Damit spiegelt sie unscheinbar und doch klar und bedeutsam die geschichtliche Mischung und Verknüpfung von Kulturen und Zeiten wieder.

In der romanischen Völkerfamilie des Südens und Westens trägt der Haupt- und Eröffnungstag der Woche im Gegensatz zu den folgenden Wochentagen den neutestamentlichen und reinst christlichen und liturgischen Namen „Tag des Herrn", d. h. Tag Christi. Das gemeinsame Stammwort bot den lautlich verschieden gestaltenden romanischen Tochtersprachen die altkirchliche lateinische Bibelübersetzung im 10. Vers des 1. Kapitels der Geheimen Offenbarung des Apostels Johannes: »in dominica die«: „am Herrentage".

Unter den germanischen Völkern eignet dagegen diesem ersten und führenden Wochentag die an sich und zunächst mehr naturhaft als geschichtlich und gottesdienstlich klingende Bezeichnung: Sonnentag, Sonntag. Den obwaltenden und abstechenden Tatbestand hat schon der heilige Geschichtschreiber des christlich gewordenen germanischen Frankenstammes, Bischof Gregor von Tours († 594), deutlich hervorgehoben: in seinen „Zehn Büchern fränkischer Geschichte" (B. III, Kap. 15). Ein reicher, mächtiger Franke im Trierer Gebiet bedeutet seinem neuen, vielversprechenden Koch: „Schau! gerade steht der Sonntag bevor; an diesem Tag werden meine Nachbarn und Verwandten in mein Haus geladen." Zum Worte Sonntag (dies solis) schiebt der christliche Herodot und Sprößling einer alten, vornehmen und ganz in die Kirche hineingewachsenen Römerfamilie die Erläuterung ein: „So ist nämlich fremder [fränkischer] Brauch (barbaries) gewohnt, den Herrentag (diem dominecum) zu nennen.[1]"

Gleichwie Nichtchristen durch die weihende und umwandelnde Taufe in den Gottesbund der Kirche und das Heerlager Christi Aufnahme

[1] Monumenta Germaniae hist., Scriptores rerum Meroving., I, 1885, S. 123, 5 ff.

und Eingliederung finden, so gewannen auch manche vor= und außer=christliche Worte und Gleichnisse durch Erfüllung mit christlichem Sinn und Empfindungswert Bürgerrecht im kirchlichen Gedanken= und Sprach=schatz, Schrifttum und Bildwesen. In großer und tiefgründender Forscher=weise hat das bezüglich des Fischsinnbildes unlängst ein bewundertes Werk der Religionsgeschichte und christlichen Altertumskunde erwiesen und veranschaulicht: Fr. J. Dölger's ΙΧΘΥΣ.

Das Frühchristentum und die Blütezeit der Kirchenväter ist reich ausgestattet mit dem stillen und heimlichen Sinnbild des schweigenden Fisches, der vorab auch Opfer und Opferspeise war und bedeutete. Mit dem Anbruch und Erstarken der germanischen mittelalterlichen Welt des Abendlandes nach dem Untergang des alten, durch griechische und morgenländische Zuflüsse befruchteten Römerstaates tritt dieses Sinnbild aus dem allgemeinen Leben und Verständnis zurück und wird gleichsam ein erstorbenes Wort. Von erheblichem Einfluß hiebei war wohl, daß dieses Bild Christi nicht von den Gottesbüchern der Bibel getragen und geschirmt war. Somit floß es nicht aus dieser immer lebendigen und göttlich verehrten Quelle über eine erlöschende Kultur hinweg in eine neue hinein. Anders war das Geschick des großen und glänzenden Sonnenbildes Christi. Das beruht zum Teil wohl auf reger werdendem frommen Natursinn und =gefühl, wie es sich auf der Mittagshöhe des europäischen Mittelalters ebenso tiefreligiös wie echt volkstümlich im Sonnengesang des heiligen Ordensstifters und Troubadours Franz von Assissi († 1226) durchbricht:

Gelobt seist Du, mein Herr, mit allen Deinen Geschöpfen,
insonderheit mit dem edlen Bruder Sonne,
der den Tag wirkt und leuchtet durch sich,
und schön ist er und strahlend mit großem Glanze;
von Dir, Allerhöchster, trägt er ein Sinnbild!

Schon ums Jahr 400 bot der heilige Missionsbischof Niceta von Remesiana im heutigen Serbien eine lehr= und kultgeschichtlich be=merkenswerte Aufzählung und Erläuterung biblischer Benennungen Christi (De diuersis appellationibus). Der warmherzige Förderer gottesdienstlichen Gemeindelebens, und allem nach vollendende Bau=meister des Te Deum, führt vierundzwanzig solcher Christusnamen auf und wertet sie in schlichter Sprache sinn= und trostvoll für die Christ=gläubigen aus. Wohl erscheint hier der Erlöser als „Licht" (lux), aber nicht als Sonne.

Etwa drei Jahrhunderte später liegt ein ähnliches, aber weit vol=leres und zwar griechisches Verzeichnis biblischer Benennungen und

Beiworte Christi. Die uns überlieferte Textgestalt bietet deren 187. Über zehn kommen wohl in Wegfall. Die lange Liste bleibt auch so ein bedeutsames Denkmal der Christuslehre und -verehrung, das vielleicht der Hand des gottesgelehrten Mönches Anastasius († nach 700) vom Sinai entstammt. Die Fülle und Erhebung der Namen beruht auf der vorausliegenden Auffassung der Heiligen Schriften durch die Väter. Das Verzeichnis ist ja nur ein Stück der „Lehre der Väter über die Menschwerdung des Wortes". Die Namen ergeben in ihrer Zusammenschau ein großes und leuchtendes Mosaikbild des Gottmenschen von weihevoller und liturgischer Färbung und Stimmung. Was Johann Adam Möhler in seinem „Athanasius" (1827, S. 131) betont, trägt viel bei zum allgemeinen Verständnis dieser ausgedehnten und mitunter überraschenden Folge von Christusnamen sowie der altchristlichen Christussinnbilder überhaupt. „Die Brust unserer Väter war voll von Christus; sie fanden ihn daher überall: sie wollten nichts als ihn, daher begegnete er ihnen aller Orten." An 150. Stelle nun auf dieser kostbaren Tafel der biblischen Benennungen des Erlösers steht Helios-Sonne.[1]

Von diesen zahlreichen schriftgemäßen Titeln und Beiworten haben wohl viele kein oder kein bedeutendes Leben in der Liturgie erlangt oder behalten. Dazu gehörten jeweils augenscheinlich noch besondere Bedingungen und Umstände. Das Sonnenbild aber genoß eines solchen Lebens im Heiligtum schon lange, als die berührte Namensammlung in byzantinischer Zeit entstand. Und das gerade auch in der griechisch-byzantinischen Liturgie selbst. So recht in ihr Herz führt ihr größter Feierlieddichter, der hl. Romanus „der Sänger" († wohl nach 560). Er vertritt mit seinen Liedworten ganze Geschlechter und Jahrhunderte, die durch ihn Gedanken und Stimme empfingen.

Naturgemäß erscheint bei ihm das Sonnengleichnis vor allem mit Epiphanie, dem alten griechischen Hochfeste der Gottesoffenbarung im Fleische (Theophania), verknüpft. Im erhaltenen Hauptgesang auf diesen Tag feiert Romanus zuvörderst Christus als das Licht, das bislang unzugänglich war, jetzt aber von Bethlehem her aufleuchtete aus Maria. In steigender Sprache tönt es fort: „Dem ganzen Erdenrund * Spendet seine Strahlenfülle * Die Sonne der Gerechtigkeit." — Im weiteren Lied auf das gnadenvolle Tauffest der Epiphanie beginnt das zweite Gesätz: „Dem Adam, der in Eden erblindet war * Strahlte auf die Sonne aus Bethlehem * Und erschloß ihm das Auge wieder * Und wusch es rein in der Jordanflut."[2]

---

[1] S. 290 in Fr. Diekamps ausgezeichneter Ausgabe der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster 1907. [2] J. B. Pitra, Analecta sacra, I., Paris 1876, S. 17 u. 23 f.

Das Sonnenbild kehrt wieder im Jubellied auf den Ostersonntag. Dem Morgenrot der Osterfrühe noch zuvorkommend eilen die frommen Frauen mit Spezereien, „gleichsam den Tag suchend", den Weg „zur Sonne, die eher war denn die Sonne, und die damals zur Rüste ins Grab niedergestiegen war".[1]

Unter dem klingenden Namen des Sängers Romanus ist eine große Zahl rhythmischer Vor- und Nachsprüche zu einzelnen Teilen des alten griechischen Stundengebetes überliefert. In diesen Versen begegnet das Sonnenbild ebenfalls, und sie verraten so seine dauernde, weitverbreitete und verzweigte Anwendung im ausgedehnten Bereich des griechischen Gottesdienstes. Zwei solcher kurzer Gebete stechen dadurch hervor, daß sie der jungfräulichen Gottesmutter Maria den Namen Sonne als huldigende Anrede an ihr göttliches Wiegenkind in den Mund legen: „Sonne, mein Sohn, wie nur werde ich Dich in Windeln hüllen?"[2]

Romanus, der aus Syrien gebürtige Pindar der byzantinischen Kirchendichtung, und diese überhaupt ist nach Gehalt und innerer Form teilweise vom älteren liturgischen Hymnenschatz der benachbarten syrischen Schwesterkirche im Zweiströmeland abhängig und genährt. Sein früher und außerordentlich reicher und großer gottesdienstlicher Dichtergeist war der heilige Diakon und Kirchenlehrer Ephräm von Edessa († 373). Daß in seinem Heimatlande und in seinem eigenen Sagen und Singen, unweit von alten Brennpunkten vor- und widerchristlichen Sonnendienstes wie Babylon und Baalbek-Heliopolis („Sonnenstadt") auch das Sonnenbild Christi Boden und Pflege fand, läßt sich leicht ahnen und ist belegbare Tatsache.

Gleich der zweite der fünfzehn Epiphaniehymnen in Thomas Jos. Lamys wertvoller Ausgabe und lateinischer Übersetzung ephrämscher Hymnen und Predigten zeugt dafür[3]. In Ostsyrien war Epiphanie damals noch besonders auch Gedächtnis der Geburt des Herrn. Im Hinblick auf die Kindesgestalt des menschgewordenen ewigen Wortes und im Gedanken an den bekannten syrischen Sonnenbrand singt die neunte Strophe: „... diese Sonne, die mit ihrer Glut die Erde versengt, soll mit uns jene unsere Sonne feiern, die nun gütig ihre Fülle und Gewalt dermaßen beschränkte, daß der reinen Seele inneres Auge in sie schauen kann. Gebenedeit sei der Strahl ihres Lichts!"[4] Aber bereits in der Anfangsstrophe liegt Ähnliches vor. Feinsinnig wird da mit den Tagen des „strahlenden" Römerkaisers Augustus die Geburt

---

[1] a. a. O. S. 125. [2] ebd. S. 229, 36; 240 f., 96. [3] Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones; 4 Bände, Mecheln 1882—1902. [4] a. a. O. I, 15/16.

Christi als „Sonnenaufgang" (dencho) zusammengerückt. Dasselbe bildliche Wort bietet die syrische Bibelübersetzung bei Lukas I, 78 im Lobgesang des Vaters Zacharias auf die tagende Erlösung: „Sonnenaufgang aus der Höhe."[1] Darum eignete sich dieses biblische Lied so ausnehmend für das liturgische Stundengebet zur Zeit der Morgendämmerung und Tagesgeburt im Aufstieg der Sonne (Laudes).

Der sechste ephrämsche Marienhymnus ist mit dem Kehrvers ausgestattet: „Gebenedeit sei, Der in der ganz wunderbaren Jungfrau gewohnt. Sein Auf- und Hervorgang aus ihr hat den Erdkreis erhellt." Das ist beinahe nur die Wiederholung des Schlusses der siebten Strophe: „Aus ihr (Maria) ist aufgegangen die Sonne der Gerechtigkeit, und hat mit ihrem Aufstieg die ganze Welt erleuchtet"[2].

Vielleicht geht das zarte Wort in einem Weihnachtsgesang des syrischen Festbreviers der Maroniten, das selbst den im Schoß der Jungfrau Verborgenen als Sonne schaut, auch auf den heiligen Sänger von Edessa zurück: „Die hehre Sonne zog ihre Strahlen ein und barg sich in einer lichten Wolke" (Maria). Das nämliche gottesdienstliche Buch enthält das lebenswarme Weihnachtsgebet an Jesus: „Führe uns, o Herr, durch dein herrliches und göttliches Licht, o Sonne der Gerechtigkeit, die da gekommen ist, uns zu erleuchten, auf daß wir gerade und unwandelbar auf dem Wege des wahren Glaubens wandeln, der da fern ist von allen verkehrten Pfaden irriger Lehren, und auf daß wir durch Deine heiligen Strahlen erleuchtet und von ihnen geleitet Dir reine Gedanken zum Opfer darbringen und unaufhörliche Lobgesänge: Dir, o Herr, und Deinem Vater"[3].

Nicht allein auf den nahen griechisch-byzantinischen Norden hat das christliche Syrien mit seiner früh und reich entwickelten Kirchendichtung eingewirkt, sondern sogar auf die alte abessinische Christenheit im entfernten sonnenhaften, poesiereichen Bergland von Äthiopien. Dorthin fanden seit alters edle Weine Syriens ihren Weg über Ägypten[4], aber auch syrische Erzeugnisse frommen Denkens und liturgischer Dichtkunst. Ähnliches war auch nach dem europäischen Westen hin der Fall.

Äthiopien erscheint als ein Land und Herd wärmster und lebhafter Marienverehrung. Schon verhältnismäßig früh zählte sein Kirchenjahr dreiunddreißig Marienfeste. Es besitzt im Gottesdienste eine Fülle von Marienliedern in seinen drei Marienoffizien. Das älteste und bedeutendste ist das „Marienlob", ein Hymnenkranz für die sieben Wochentage. Es ist wohl mit Rosen und Blumen geflochten oder durchflochten,

---

[1] Ebd I, 11 ff., 13[1]. [2] ebd. II, 539. [3] P. Zingerle, Festkränze aus Libanons Gärten I, 1846, S. 122 Mitte u. 115. [4] Mommsen, Röm. Geschichte, V, 465.

die vielleicht im sechsten Jahrhundert im Dichtergärtlein eines bescheidenen syrischen Diakons Simeon aufgegangen waren[1].

In der Marienverehrung der alten abessinischen Kirche behauptet das Sonnenbild Christi eine feste und bevorzugte Stelle. Im allwöchentlichen Samstagshymnus des „Marienlobes“ mit dem Engelsgruß als Kehrvers klingt es bald:

„Ein zweiter, schön'rer Himmel ragst du vor uns empor:
die Sonne des Gerechten, sie geht aus dir hervor;
o reinste Gottesmutter, in unverletzter Zier
gebarst du den Verheiß'nen: Freu dich, Gott ist mit dir![2]

Das große Bild von Maria als Himmel und Christus ihrem göttlichen Kind als Sonne kehrt wieder in einem andern Hymnus: „Du bist auf Erden zum zweiten Himmel geworden, auf daß du die Sonne gebärest.“ Adolf Grohmann hat es in seinen umfassenden Nachweisen zu äthiopischen Marienhymnen weiterhin aus dem dritten der Marianischen Offizien zweifach belegen können[3]. Hier im dritten, wohl beinahe um ein Jahrtausend jünger, aber ganz einheimischen Marienoffizium, genannt „Die Orgel der heiligen Jungfrau“ (vollendet 1440) bekennt Äthiopien sodann: „Der Mutterleib der Jungfrau ward zu den Himmelspforten, und ohne daß er geöffnet wurde, war er zum Eingang und Ausgang für die Sonne der Gerechtigkeit“[4]. Im langen marianischen Blumenlied (nach 1442) wird Maria gegrüßt als „Tor der Sonne der Gerechtigkeit“[5]. Diese Bezeichnung Christi scheint in Äthiopien allmählich ganz volkstümlich geworden zu sein, ähnlich wie im Abendland, wo sie durch die Litanei vom hochheiligen Namen Jesu auch außerhalb der Liturgie weitesten Kreisen der verschiedenen Länder und Völker vertraut wird und bleibt. Ein Bittruf der Litanei ergeht an Jesus als „Licht der Bekenner: lumen confessorum“. Im vorgenannten Marienbuch der Äthiopier erscheint Christus allgemein als „die Sonne der Heiligen, die die Finsternis vertrieben hat“[6].

Die abessinische Kirche besitzt unter ihren fünfzehn Anaphora- oder Meßformularen eine alte und eigene „Messe unserer Herrin Maria“. Alle Teile sind tunlichst auf sie eingestellt. Im Strom eines lobpreisenden Bekenntnisses des Dreieinen taucht auch das Sonnenbild auf. Es hat hier eine besondere Färbung, die gut mit der Nebenauffassung des Sonntags als Tages des Dreieinen zusammenstimmt. „Der Vater ist

---

[1] vgl. S. Euringer, im Oriens Christianus, 1911, S. 226.
[2] Bei A. Baumgartner S. J., Geschichte der Weltliteratur, IV, 1901, S. 236.
[3] Äthiopische Marienhymnen, Leipzig 1919, S. 308, 2.
[4] a. a. O. S. 237. [5] a. a. O. S. 95. [6] a. a. O. S. 200.

Sonne, der Sohn ist Sonne und der Hl. Geist ist Sonne; eine ist die Sonne der Gerechtigkeit, die über allen leuchtet"[1].

Wie diese Messe nennt auch das „Marienlob" dankbar den ausländischen Ursprung. Die Andeutung geht unmittelbar auf das benachbarte christliche Ägypten, für das „Marienlob" unmittelbar auf Syrien[2]. Dieses bedeutsame Denkmal syrischen Schrifttums lebte in der ägyptischen Christenheit auf Grund der Übersetzung in die koptische Landes- und Kirchensprache vielleicht schon einige Jahrhunderte, ehe es in die Mundart Äthiopiens übertragen ward.

Im ganzen christlichen Ägypten mochte das Wort von Christus als Sonne einen eigen tiefen Klang besitzen. Es war das Land mit der ältesten, wundersam entfalteten Sonnenverehrung. Und sie barg überraschend reine Züge, die selbst den Glauben an ein einziges Gottwesen zu bezeugen scheinen. Seine höchste Offenbarung wäre die alles schauende und belebende Sonne, „das sichtbare Auge" des unsichtbaren Gottwesens. Auch altgermanische Gottesahnung betrachtete sie als Gottesauge, als Auge Odins, und A. Jüngst hat dies würdevolle Bild im Nornenlied von „Baldurs Tod" treu verwendet:

„Begrüßet am Morgen
du Leuchte des Lebens,
allsehende Sonne,
das Auge der Gottheit!

Die mächtigen Schatten,
die Nebel entfliehen,
in schaurige Schründe,
wenn lieblich du lachst!

Einen Anklang an diese fromme und uralte Vorstellung birgt und wahrt das Römische Meßbuch im früh und überaus schön gebauten Postkommuniogebet um Sonnentage gegen unzeitigen und übermäßigen Regen: „Allmächtiger Gott, wir flehen zu Deiner Milde: Du wollest den niederflutenden Regen bannen und uns huldvoll die Heiterkeit Deines Antlitzes (vultus) schenken. Durch Jesus Christus, usw. Das lateinische Wort vultus betont ja insbesondere das Auge im Gesichtsausdruck.

Es ist einer der großen Kirchenväter unter dem reinen und weiten Himmel des Nillandes, der die biblische Grundstelle für das Bild von Christus als der „Sonne der Gerechtigkeit" des nähern und tiefsinnig deutet: der heilige Patriarch Cyrillus von Alexandrien († 444), das „Siegel der Väter", in seiner Erklärung zu Kap. IV, 2 der Weissagung des Propheten Malachias[3].

Gleich den Führern der altalexandrinischen Katechen- und Theologenschule Klemens († vor 216) und Origenes († 254?) erblickt auch der hl. Cyrillus im Prophetenwort: „Euch, die ihr meinen Namen fürchtet,

---

[1] s. S. Euringer im Katholik, 1916, I, S. 256, 29. [2] vgl. a. a. O. S. 241 f.
[3] Bei Migne, Patrologia graeca, Bd. 72, 1859, Sp. 357 ff.

wird aufgehen die **Sonne der Gerechtigkeit**: und Heilung (ist) in ihren Flügeln" eine messianische Beziehung und Verheißung. Ihre Erfüllung trat ein mit der **Menschwerdung** des eingeborenen Wortes Gottes. Christus hat gleich einer **Sonne** mit ihrem Strahlenkranze ringsum in Dunkel und Finsternis hinein geleuchtet und den lichten Strahl wahrer Gotteserkenntnis in die glaubenden Seelen gesenkt und sie lauter, weise und kundig aller guten Werke gemacht, (d. h. der Gerechtigkeit). Aber es gibt noch einen weiteren, zweiten Aufgang Christi, der Sonne der Gerechtigkeit: der **vollendende** und endzeitliche. Da wird sie noch klarer aufleuchten und die treuen Gläubigen, die die Erdenlaufbahn gottgefällig vollendet haben, mit noch tieferem Erkenntnislicht erfüllen, alle Schwachheit und Krankheit der Seele beheben, aller Trübsal sie vollständig entrücken. Das sind Wohltaten, die dem einzelnen Gerechten bei Erlösung aus dem irdischem Leben zuteil werden. Und darin erfüllt sich nach dem großen Gottesgelehrten und Kirchenlehrer auch die Verheißung: „Und **Heilung** (ist) in ihren Flügeln". Die Sonne der Gerechtigkeit leuchtet und führt zur ewigen Himmelsseligkeit, auf die der Sonntag von frühe her hinweist. Cyrillus fand sie denn auch in den unmittelbar nachfolgenden Seherworten des Propheten Malachias gezeichnet.

Auf der allgemeinen Kirchenversammlung von Ephesus im Jahre 431 war der hl. Cyrillus geistiger Führer. Unter ihm hielt sein Amtsbruder Bischof **Theodotus** von Ankyra in Galatien drei berühmt gewordene Festreden, die an der Spitze der kleinen Sammlung seiner Predigten stehen. In der vierten (nr. 3) preist er Maria: „Sei gegrüßt lichtumkleidete Mutter der nie untergehenden **Sonne**"[1]. Hierin liegt wohl, wie der spätere Kardinal **Newman** in seiner klassischen Marienschrift dafürhält, eine Rückbeziehung auf das Sonnenbild Christi in der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes (12, 1): „Ein großes Zeichen erschien am Himmel: Ein Weib mit der **Sonne** bekleidet." In Ägypten hat in einer Homilie der Vorgänger des hl. Cyrillus, Patriarch Theophylus, das Wort auf Christus und seine Mutter bezogen. Bedeutsamer ist, daß diese Auffassung hier in der Landesliturgie Boden gewann: „Dies ist Maria, der neue Himmel, der über der Erde ist, aus dem die Sonne der Gerechtigkeit uns entgegenstrahlt; denn die **Sonne**, in die sie gehüllt ist, ist unser Herr Jesus Christus".[2] So betete man im alten Sonnenlande, in das er als Kind mit seiner Mutter vor dem nachstellenden Herodes vom treuen, klugen Pflegevater geflüchtet wurde,

[1] Bei Migne, Patrol. gr., Bd. 77, 1859, Sp. 1393, B.
[2] Bei Grohmann, o. a. O. S. 232.

vielleicht in die Nähe der dem israelitischen Volke vertrauten Sonnenstadt Heliopolis. In der alten, bildergesättigten Religion Ägyptens wurde die neugeborene, milde Sonne der Morgenfrühe sowohl wie der kurzen, schwachen Tage der Winterwende als Kind dargestellt. Das schöne ägyptische Bild von der wachsenden Wintersonne als Kind lud leicht zur Anpassung auf das Weihnachtsgeheimnis ein.

Die Geheime Offenbarung, die an einem „Tag des Herrn" (1,10) einsetzte, enthüllt im Grunde noch ein weiteres, mittelbares Sonnengleichnis. Im Zusammenhang mit dem ersten (12,1) und im Lichte biblischer Sprechweise erscheint es wohl unschwer durchsichtig. In der Schöpfungsurkunde spricht Gott: „Leuchten sollen werden an der Veste des Himmels!"... „Und Gott schuf die zwei großen Leuchten": meldet der Bericht (Genes. 1, 14. 16). Am Eingange seines Evangeliums verkündet der heilige Liebesjünger Christus als wahres göttliches Geisteslicht der Welt; gegen Schluß der Apokalypse sieht er Christus das Lamm als alleinige Leuchte der himmlischen Gottesstadt im ewigen Sonnentag: „Und die Stadt bedarf weder der Sonne noch des Mondes, daß sie in ihr schauen, denn die Klarheit Gottes hat sie erhellt und ihre Leuchte ist das Lamm" (21, 23).

Es fügt sich schön und eigen, daß das letzte Buch der Hl. Schrift mit der Schau in den Endsieg des Reiches Christi auch sein Sonnenbild aufweist. Nicht umsonst ist die Geheime Offenbarung ein bevorzugtes gottesdienstliches Sonntagsbuch alter Zeit gewesen, wovon noch die Mönchsregel des hl. Benediktus zeugt (Kap. 12). (Schluß folgt.)

Anmerkung. — Der Gewinnung wissenschaftlicher Kenntnis der Frühgeschichte und umfassenden Gedankenwelt des Sonnenbildes dienen vor allem zwei religionsgeschichtliche Veröffentlichungen Franz Jos. Dölgers: Die Sonne der Gerechtigkeit usw.; Münster in Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1918; und: Sol Salutis (Sonne des Heils); ebenda 1920. Sie bieten einen grundlegenden Teil dessen, was Franz Cumont Sonnentheologie nannte und tragen viel bei zum Verständnis mancher liturgiegeschichtlicher Texte und Gebräuche, wie sie denn auch in der Sammlung „Liturgiegeschichtliche Forschungen" als Heft 2 und 4 5 erschienen. — Hervorragend sind auch die einschlägigen zusammenfassenden Darstellungen in H. Dumaines großem Artikel Dimanche im Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie von Cabrol-Leclercq, Bd. IV, 1, Paris 1920, Sp. 870—879 u. 907—915. — Der neuere deutsche katholische Bücherschatz besitzt auch für weitere Kreise ein schönes, erquickendes und erbauendes „Sonnenbuch" aus der Feder von Augustin Wibbelt Warendorf, J. Schnellsche Buchhandlung. — P. Paul Krebs von der Beuroner Kunstschule hat mit gütig entgegenkommender Hand für den Einband des Römischen Sonntagsmissale (bei Herder) von P. Pius Bihlmeyer ein Zierbildchen gezeichnet, das in der strahlenden, über dem bewegten Lebensmeere aufgehenden Sonne den altchristlichen Namenszug Christi trägt und altchristliche Empfindung veranschaulicht.

Freuet euch!

Nachklänge vom Sonntag Gaudete.

Von P. Willibrord Verkade (Beuron).

Am Sonntag Gaudete hat es wieder geheißen: „Freuet euch allezeit im Herrn, abermals sage ich euch: Freuet euch!" Der Apostel spricht: „Freuet euch allezeit", wie er auch sagt: „Betet ohne Unterlaß". Wie unser Geist durch ein inniges Mit-Gott-Verbundensein in der guten Meinung, durch ein immer wieder zu ihm hinkehrendes Verlangen, durch Dank und Lobpreis und durch Bitte in einer dauernden Gebetsstimmung bleiben soll, so soll auch eine dauernde Freudenstimmung in uns herrschen: Freuet euch allezeit!

Wie weit sind wir aber von diesem Ideal entfernt, gerade in unseren so traurigen und dennoch hoffnungsvollen Tagen! Und doch gibt es so zahlreiche Motive der Freude, auch für uns. Die Kinder denken nicht daran und sind trotzdem freudig, unbewußt besitzen sie die Freude. Wir „große" Menschen, die wir oft so klein und kleinlich sind, sollten uns diese Motive öfters vorführen, um uns zu überreden, vernünftig zu sein, ein Hauptzweck des betrachtenden Gebetes.

Vor kurzem schrieb mir jemand aus einer Großstadt: „Hier ist es scheußlich, die Menschen fressen sich so mit Haß voll, daß sie für kein natürliches Gefühl mehr Raum haben: sie bemerken die Sonne nicht mehr, und es gibt keine Mondnacht für sie, und der liebe Gott plagt sich ganz umsonst mit allen den Herrlichkeiten, die er uns täglich schenkt; denn die Menschen sind blind und taub für sie. Ich aber dank ihm täglich nicht bloß für alle seine Wunder, sondern auch dafür, daß er mir die Kraft gibt, sie täglich von neuem zu fühlen, und je älter ich werde, desto mehr die Schönheit dieser Welt zu preisen. — Wie schön wird es gar dann erst drüben sein, wenn wir ihn nicht bloß in Spiegeln, sondern von Angesicht zu Angesicht sehen." Das schreibt ein Mann, der mit Alter und Krankheit kämpft, der, wie so viele heutzutage, seine Ersparnisse verloren hat und den ganzen Tag sich abplagen muß, um die nötigen Billionen zum Lebensunterhalt für sich und seine Frau zu verdienen. Er hat aber die Gabe sich zuzureden, vernünftig zu sein, fröhlich zu sein, dankbar zu sein. Irgend ein starkes Motiv der Freude packt ihn immer wieder.

St. Paulus spricht: „Freuet euch im Herrn", und damit sagt er uns, daß unsere Freude, eine erlaubte sein muß, eine Freude, die auf dem Wege zu Gott genossen wird, die zu ihm hinführt, nicht von ihm wegzieht; eine Freude, die mit Dank gegen Gott verbunden ist. Es gibt

auch eine Freude, die von Gott entfernt und deshalb in sich selbst zerfällt und todtraurig, bitter und böse macht: die ausgelassene, polternde, lärmende Freude, die Freude an Händel und Streit, am Kritisieren und Schimpfen. Und es gibt teuflische Freuden, die Freude, Genossen der Schuld und Genossen im Unglück zu haben: die Schadenfreude... Es gibt Menschen, die keine Freude um sich aufkommen lassen. Weil sie traurig sind, muß alles mit ihnen trauern. Sie sind wie giftige Schlangen, die harmlose Vögel bannen mit ihrem Blick, sie töten, sie begeifern, um sie dann hinabzuwürgen. Von solchen Menschen sollte man sich nicht herunterdrücken lassen, sogar wenn es nahe Verwandte wären. Man sollte ihnen ihr scheußliches Verbrechen vorhalten, oder, wenn man dazu weder den Mut noch die Kraft hat, so müßte man sie fliehen aus Selbsterhaltungstrieb. Sie sind allerdings meistens krank und quälen oft solche, die sie im Grunde lieben. Wenn das der Fall ist, dann soll man bei allem Mitleid munter bleiben, wie der Arzt, der von Kranken zu Kranken zieht und der bei allem Jammer den guten Humor, den er auch für die Kranken braucht, nicht verliert.

Aber führen wir uns nun einmal eine Reihe von Freudemotiven vor... Denken wir zuerst an erlaubte sinnliche Freuden, die allerdings niemals nur-sinnlich sind, wenn es echte, wahre Freuden, Freuden „im Herrn" sind: Die Freude des Mahles z. B., in Einfalt und Danksagung genossen, „geheiligt durch Gottes Wort und Gebet" (1 Tim. 4, 4), die Freude der Bewegung und der Ruhe, die Freude der Einsamkeit und der Unterhaltung. Die Freude des Gesanges und des Tönens... Die Freude der Heimlichkeit: Ein freundliches Zimmer mit gutem Ofen, wenn es draußen unwirtlich und naßkalt ist. Die Freude der Kühlung, die der Schatten bringt am heißen Sonnentag. Die Freude, erstarrte Glieder zu erwärmen an der ersten Frühlingssonne. Die Freude, endlich die müden Glieder ausstrecken zu dürfen unter schützenden Decken. Wer soll sie alle aufzählen! Und denken wir nun weiter an jene Freuden, die schon mehr geistig sind: das schöpferische Tätigsein in irgend einer Art. Die Freuden des Suchens und Erwartens, des Gedeihens und des Wachsens. Die Freude des Entdeckens und des Erfolges. Die Vater-, Mutter- und die Kinderfreude, die Freude am Beruf. Und nun haben wir noch gar nicht von der eigentlichen Gottesfreude gesprochen. Zwar erwähnten wir schon die Freude an all den Wundern, die Gottes Güte uns täglich schenkt. Man bete doch mit Andacht das „Benedicite", den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, wenn die Freude fehlt! Man lasse alle Geschöpfe an sich vorüberziehen, die darin aufgerufen werden, Gott zu loben

und zu preisen. Man weile kurz bei den süßen Erinnerungen, die all diese Dinge in uns wachrufen!

St. Paulus sagt: „Freuet euch im Herrn allezeit... Euer freundliches Wesen werde allen Menschen kund, denn der Herr ist nahe.“ Was könnte man nicht alles sagen von der Nähe Gottes, von der Nähe dessen, der lautere Wonne und Freude ist, der, weil er alles ist, was er hat, die Freude und die Wonne ist. Nichts ist uns so nahe wie Gott. Wir leben, bewegen uns und sind in ihm. Gott ist uns näher als das Feuer, das wir anblasen. Gott ist uns näher als das Rad, das wir in Bewegung setzen. Gott ist uns näher als es unsere Gedanken sind. Ist das allein nicht schon ein Motiv, das uns immer wieder ermuntern und freuen könnte, daß Gott uns so nahe ist? Denken wir hier auch eine Weile an die Menschwerdung Gottes und sein Verbleiben unter uns in der heiligen Eucharistie ...

Es gibt ferner die Freude, in Gottes Gegenwart zu wandeln. Freut das Kind sich nicht, um die Mutter und bei ihr zu sein? Läuft es ihr nicht nach, wo immer sie hingeht? Bleibt es nicht stehen, wenn sie stillsteht, und ruht es nicht in ihren Armen, wenn sie ruht? Wir versperren uns aber so oft den Weg zu Gott hin durch unseren Kleinmut und unsere Sorgen! Darum ruft uns St. Paulus auch zu: „Seid nicht ängstlich besorgt, sondern lasset in all euren Gebeten eure Anliegen unter Danksagung Gott kund werden.“ Es ist ja recht, daß man oft bei seiner Kleinheit verweilt, aber das soll nie geschehen, ohne daß zugleich das Vertrauen zu Gott in uns wächst. Die Tiere beschämen uns oft. Da geht ein Mann mit seinem Hund spazieren. Erst läuft das Tier brav neben oder hinter seinem Herrn, aber auf die Dauer ist ihm das doch zu langweilig: In großen Sätzen springt es vor ihm her, schaut aber öfters um, ob sein Meister noch da ist. Da findet es die Spur eines Hasen und geht ihr nach, mit Leidenschaft. Es vergißt seinen Herrn! Wenn dieser aber pfeift, und das Tier kommt zu sich und rennt zurück zu seinem Meister und springt bellend gegen ihn auf und zeigt ihm seine Liebe ... Was soll sein Herr dann anders sagen als: „Bist doch ein liebes, treues Tier!“ Wir machen aber manchmal, wie einer sagte, aus unserem Herrgott einen altmodischen Schulmeister, der stets mit dem Stock in der Hand seinen Schülern aufpaßt, ob er ihnen nicht eines draufgeben kann ... Wir können uns auch freuen, daß wir Kinder der katholischen Kirche sind, Glieder am Leibe Jesu Christi, lebend von seinem Leben und seinem Geiste, uns freuen, daß wir teilhaben an allem Guten, das in ihr gewirkt wird, und an allem Lob und Dank, den sie in unser aller Namen Christus, ihrem Bräutigam, darbringt.

Man kann nicht sagen, daß der Deutsche sehr begabt ist für die Freude. Er hält es oft lieber mit dem Schmerz. Ja meistens liebt er sogar den Schmerz. Er empfindet eben gerne. Da zeigt sich auch sein Tätigkeitsdrang und der Mangel an Passivität. Er will aufgerührt sein von innen. Es muß in seinem Herzen etwas vorgehen. Nur keine Leere da drinnen! Das hält er nicht aus. Und wirklich ist eine Leere da, wenn man weder fröhlich noch betrübt ist. Ein großes Elend ist es aber doch, wenn man das Betrübtsein, das Schmollen, das Verbissensein, das Verletztsein nicht aufgeben will; denn man raubt sich viel Kraft und macht auch andere unglücklich. Der Trübsinn steckt an wie das Lachen. Mit Recht hat die „neue Jugend" eine ihrer Aufgaben darin gesehen, Freude zu bringen. Sie hat aber nicht immer Wort gehalten. Daran ist ein Wahrhaftigkeitswahn schuld. Wahrhaftig sein über alles, ist die Losung der Jugend. Ausgezeichnet! Nun meinen aber manche, sie dürften kein freundliches Gesicht machen, wenn's drinnen im Herzen vielleicht noch recht unfreundlich aussieht. Sie kehren deshalb das ungeläuterte rohe Ich nach außen und machen Gesichter, daß es einem bang werden könnte. Da versteht man, was Hermann Bahr meint, wenn er schreibt: „Not bringt die Wahrheit an den Tag. Die kleinen Lebenslügen, in denen wir uns früher voreinander versteckten, haben aufgehört, das holde Gespinst von Höflichkeit, Anmut des Betragens und Zuvorkommenheit ist zerrissen. Einst, wenn man in einen Laden trat, wie tat da das Fräulein verliebt, das uns den Handschuh anpassen half! Jetzt zeigen die Menschen einander ihr wahres Gesicht; es ist nicht schön. Man lernt nun erst die Lüge schätzen. Es ist doch angenehmer, nicht fortwährend daran erinnert zu werden, daß wir von Haß und Hohn umgeben sind. Kultur entsteht aus der Wahrnehmung, daß Menschen, die sich nicht verstellen, meistens unerträglich sind; Verstellung ist immerhin eine freilich nicht lobenswerte Art von Ersatz der Tugend. Wir wußten auch früher, daß das Lächeln, mit dem uns der Wirt an einen Tisch geleitete, bloß auf seinen Lippen lag, aber immerhin wurden wir geleitet, und Lächeln braucht nicht erst aus dem Herzen zu kommen, um wohlzutun. O gentle art of lying, über deren Verfall schon Oskar Wilde klagte, wie durchaus unentbehrlich bist du dem Dasein! Und ist es nicht auch immerhin noch der Tugend näher, Liebe zu heucheln als Haß zu zeigen? Der Deutsche, von Form gering denkend, hat niemals einsehen wollen, daß Besitz ererbter Form notwendig ist, weil aus ihr Wesenskraft in nachlassenden Zeiten, wenn nicht suppliert, doch immerhin so lange vorgetäuscht werden kann, daß man sich über die Schwäche hinweghilft. In Hemd-

ärmeln zu leben war immer ein Ideal des deutschen Bürgertums, es ist erreicht. Vielleicht lernen wir daraus Form künftig besser schätzen."

Mir kommt es nicht unwahrhaftig vor, ein frohes, freundliches Gesicht zu machen, wenn man auch innerlich betrübt ist oder schwer an etwas zu tragen hat. Denn wir sind schon auf dem Weg zur Freude, wenn wir die Vorstellung der Freude in uns hervorrufen oder uns nach außen freudig geben. Man soll sich nur an irgend eine Freude erinnern, anfangen freundlich zu schmunzeln oder still und bescheiden zu lachen, wenn es einem auch gar nicht ums Lachen zu tun ist. Es ist wissenschaftlich erwiesen, daß der Ausdruck eines Gefühles dieses Gefühl hervorruft. Das Innere wirkt nach außen, das Äußere aber auch nach innen. Da sieht man, welch große Wohltäter die Freudigen sind, die durch ihr ganzes Wesen die Vorstellung der Freude hervorrufen und dadurch vielfach auch die Freude selbst. „Freuet euch im Herrn allezeit! Euer freundliches Wesen werde allen Menschen kund" — wahrhaftig eine wohltätige, aus der Liebe entspringende Mahnung!

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, in etwa die Freude zu heben. Ich möchte aber noch einiges erzählen, was dem einen oder anderen in Tagen der Betrübnis zur Freude verhelfen kann. Jemand erzählte mir einmal, sooft er sauer, brummig, unzufrieden, störrig oder aufgebracht sei, suche er sich durch folgende Betrachtung zur Vernunft zu bringen: „Was hast du denn heute wieder", sagt er sich, „was fehlt dir denn? Kannst noch gehen, stehen, sehen, hören, riechen, reden, es schmeckt dir noch, du hast noch ein Dach über dem Kopf und bist ordentlich gekleidet ... Gott liebt dich, Gott erträgt dich, Gott stärkt dich. Auch viele Menschen lieben und ertragen dich, was willst du noch mehr? Wie viele sind lahm, blind, taubstumm, wie viele sind obdachlos, nackt und hungrig? Geh doch mal nach Ursberg zu den armen krüppeligen Kindern und schau dir das Elend an. Dann gehst du wieder gerne heim! Jetzt schäme dich und sei gescheit." Ich habe dieses Mittelchen auch schon angewandt, und es hat stets gut gewirkt.

Manchmal fällt mir zur richtigen Zeit folgende Geschichte ein, die ich bei einem dänischen Autor las: Ein Schriftsteller sitzt um Mitternacht bei seinem Burgunder, seinen Blumen und seinem Tintenfaß. Da klingelt es. Der Dichter öffnet. Ein junger Mann mit breitem Filzhut steht vor ihm. Nichts ahnend läßt er den Fremden eintreten. Dieser sagt, er sei gekommen, ihn zu sehen, bevor er sterbe; denn heute noch wolle er seinem Leben ein Ende machen. Sein Körper sei ganz gesund, aber seine Seele sei krank, todkrank, und der Dichter sei daran schuld. Seine Bücher und Gedichte hätten ihm die Seele vergiftet. Jahrelang

habe er in einer niedrigen und staubigen Bude hinter einem Ladentisch gestanden und alle halbe Stunde einem Studenten ein verschimmeltes Buch verkauft. Da stand er anfangs mit ruhiger Seele, und mitunter schien die Sonne in das Gäßchen herab, darin die Bude lag, und wenn er abends auf den Treppensteinen saß und seine Kreidepfeife rauchte, da sah er den blauen Himmel über den alten, roten Dächern glänzen, und die Schwalben hoch um einen schlanken, grüngrauen Turm kreisen. Dann aber kam die Rattenfängerflöte des Dichters an seiner Türe vorbei und bezauberte auch ihn ... Welch eine bescheidene Freude hatte anfangs dem Unglücklichen genügt: der stille Glanz der Sonne, die in das Gäßchen herabschien und die Schwalben um den schlanken, grüngrauen Turm! Erinnert das nicht an jenen Gefangenen, dessen Freude eine Spinne war, die einzige Genossin seiner Einsamkeit? Wahrhaftig, die kleinsten Dinge können uns Freude machen, wenn wir nur ein Auge für sie haben ... Zum Schluß noch ein echt christliches Wort einer guten Alten, das wir oft im Munde führen sollten. Ein Ordensmann begegnete ihr am frühen Morgen. Sie ging zur Kirche. Ihr Häuschen war etwa zehn Minuten vom Kirchenportal entfernt, sie brauchte aber mehr als eine halbe Stunde; denn sie mußte immer wieder stillestehen und hustete, hustete furchtbar. Der Pater sagte: „Nun, Adelheid, wie gehts?“ Da antwortete sie mit einem strahlenden Gesicht, indem sie ihren Stock zum Himmel hob: „Es geht aufwärts, aufwärts!“ Und sie lachte und hustete und hustete und lachte und humpelte weiter. Ja, beim wahren Christen geht es immer aufwärts, wenn er auch hie und da etwas zurückgeworfen wird; es geht immer aufwärts, und das ist ein großer Trost und eine unversiegbare Quelle der Freude.

Bisweilen stellt sich [unter dem Antrieb des hl. Geistes] beim Menschen innerlich so große Süßigkeit und solcher Trost ein, daß er nicht weiß, wie er an sich halten soll. Es dünkt ihn, die ganze Welt fühle das, was er fühlt. Er bricht in ein Jubilieren aus; denn er weiß nicht, wie er sich dämpfen soll. Manchmal, wenn er an verborgenen Stätten ist (denn Gott will seinen Freund nicht in Verlegenheit bringen), wird dieses Ungestüm so groß von außen und von innen, daß die Seelenkräfte und alle Glieder eine so große Wonne verspüren, daß ihn dünkt, das Herz werde ihm zerspringen.

Aus dem „Reich der Geliebten“ vom sel. Jan van Ruysbroeck, das demnächst im M. Grünewald-Verlag zu Mainz erscheint.

Symbolische Grablegung bei der Ordensprofeß.

Von Abt Raphael Molitor (St. Josef-Coesfeld).

Zur jüngsten Form der symbolischen Grablegung bei der Ordensprofeß gehören Grabtuch, unter dem der Profeß nach Ablegung der Gelübde vom Offertorium der Messe bis zur Kommunion liegt, Totenglocke, Totenkerzen, Auferweckung zur Kommunion durch den Diakon. Für sie ist ein Rituale des 17. Jahrhunderts wohl eine der ältesten gedruckten Quellen[1]. Wie das Rituale sagt, ist diese Zeremonie ein Zeichen, daß der Mönch in der Profeß gestorben ist, oder wie es anderswo heißt, daß er lebendig tot ist und gestorben lebt. Später ist diese Art der Grablegung häufig bezeugt, sei es in Ritualbüchern, sei es auch nur gelegentlich in Konstitutionen oder anderswo. Beispielsweise führen wir an die Kongregation der Mauriner, Rituale 1666, Ottobeuren 1685 und 1786, Tegernsee 1737, Monte Vergine 1741, Engelberg 1743, St. Blasien 1746, Einsiedeln 1763, Metten 1765, die Augustiner-Eremiten 1686, Philippinessen (Rom) 1744. In neuester Zeit war sie in Gebrauch in der bayerischen, französischen, englischen und Beuroner Kongregation. Ferner in St. Paul (Kärnten), St. Peter (Salzburg), Montekassino, Engelberg, bei den Olivetanern und anderen.

Der Gebrauch geht aber weiter zurück. In Engelberg, wohin er möglicherweise von St. Blasien gekommen ist, wenigstens bis 1613. Bei den Kamaldulensern ist er in den Konstitutionen von 1639 erwähnt — der Profeß gibt sich als Opfer für die Welt —, während in der kasinesischen Kongregation die Grablegung angeblich seit Bestehen der Kongregation (1408) üblich war. Ist das der Fall, dann war sie in den Klöstern dieser Kongregation möglicherweise schon früher üblich, weil die Abteien beim Zusammenschluß zur Kongregation ihre Privilegien und Gebräuche fast unverändert beibehielten. Haeften kennt diesen Ritus der Grablegung nur bei den Kassinesen und hebt hervor, daß er anderswo nicht erwähnt werde[2]. Sonach war er 1644 nicht viel über diese Kongregation hinausgedrungen. Martène erwähnt ihn nicht[3]. In der Bursfelder Kongregation hat er anscheinend keine Aufnahme gefunden. Ebensowenig in den Consuetudines der Zisterzienser[4] und in ihrem Rituale von 1689, 1721 und 1899. Hier begegnet uns sogar das Verbot, den Professen mit dem Grabtuch zu bedecken[5].

Der Gedanke, welcher dieser Zeremonie zu Grunde liegt, ist wiederum erheblich älter als die Zeremonie selbst. Ist schon der Christ der Welt abgestorben und in Christus zu einem neuen Leben berufen und auferstanden (vgl. Kol. 3, 3; Gal. 6, 14), so will der Mönch in engerer

Nachfolge Christi dies in seinem Leben mit größerem Nachdrucke durchführen[6]. Seine Profeß stellt eine Art des Todes und der Auferstehung dar. Wenigstens seit dem 10. Jahrhundert[7] begegnet uns in der im Profeßritus vielfach gebrauchten Oration Clementissime die Bitte, der Mönch möge fortan von der Welt Treiben und Lust losgelöst, der Welt gestorben sein. Es war nur ein geringer Schritt von da zur symbolischen Grablegung und Erweckung. Früher verband sich damit die Vorstellung einer zweiten Taufe, die man, wie allgemein in der Buße, in Werken der Abtötung und im Almosen, so ganz besonders im monastischen Berufe, als dem Vollopfer seiner selbst sah[8]. Die Taufe ist ein Begrabensein und Auferstehen mit Christus und der alte Taufritus deutete beides durch das Unter- und Auftauchen des Täuflings auch äußerlich an. Auf diese Ähnlichkeit wies der Profeßritus im Missale der Kirche von Westminster aus dem Jahre 1384 ausdrücklich hin[9].

Ein Hinweis auf das Begrabensein in Gott findet sich auch in der vierten Übung der „Exerzitien" der hl. Gertrud und zwar in Verbindung mit der Übergabe der Profeßkarte. Die Heilige betet, das Licht der göttlichen Liebe möge ihre Sinne derart verschließen, daß Christus allein ihr Leben und Führer sei, und fügt hinzu: „Verschlinge meinen Geist mit deinem Geiste so stark und tief, daß ich in Wahrheit gänzlich begraben werde und in dir und in der Vereinigung mit dir ganz vergehe von mir, und mein Grab nur deiner Liebe bekannt sei." Nicht klar ist hier, ob die Heilige dieses Begrabenwerden auch durch das Niederlegen der Profeßkarte auf den Altar dargestellt dachte. — In derselben Übung kehrt der nämliche Gedanke wieder, und zwar nach Empfang der heiligen Kommunion. Ebenda der Wunsch, von der Erlösungsgnade wie von dem Grabtuch Christi eingehüllt, in dem marmornen Grab des heiligsten Herzens zur Ruhe bestattet, unter dem Blicke Gottes wie unter einem Grabsteine verschlossen, der ewigen Ruhe in Gott zu genießen. Doch fehlt hier wie an der eben erwähnten Stelle der Hinweis auf die Auferstehung.

Auch im Wechsel der Gewänder und in der Annahme eines neuen Namens sah zwar nicht die älteste Zeit (Kassian, Pachomius, Benediktus) wohl aber das Mittelalter ein Symbol der geistlichen Umwandlung, in der der alte Mensch aus- und der neue angezogen (Kol. 3, 9; Eph. 4, 24), das alte Leben begraben, das neue Leben begonnen wird[10]. Eine andere Deutung gibt der Pseudo-Areopagit[11]. Hiemit verwandte Gedanken hören wir aus der Erklärung des Novizen bei seiner Profeß, worin er in der „Meisterregel" kein Eigentum zu haben verspricht, da ihm Christus Leben, und Sterben Gewinn sei[12].

Geistigen Tod und Auferstehung zum neuen Leben in der Profeß sinnbildete zunächst ein Ritus, der sich der Gelübdeablegung anschloß und der bis in das frühe Mittelalter[13] sich verfolgen läßt, und heute noch, wenn auch in teilweise veränderter Form, vielfach beobachtet wird. Der Neuprofesse trägt mehrere (drei bis vierzehn) Tage hindurch Tag und Nacht die Kukulle oder Albe, oder es wird ihm die Kapuze zugenäht[14]. In dieser Zeit übt er strenges Schweigen und bleibt gewissen Handlungen im Kapitel fern. Nach Ablauf der vorgeschriebenen Frist findet die „Öffnung seines Mundes" (aperitio oris) statt; er hat also nach dieser Anschauung, infolge der Profeß, die Stimme verloren und gilt als gestorben. Doch war und ist die Ausdeutung dieses Gebrauches nicht durchaus einheitlich. Rupert von Deutz sieht in seiner Schrift über die heilige Dreifaltigkeit darin eine Erinnerung an das dreitägige Verborgensein der Apostel bis zur ersten Erscheinung des Auferstandenen oder auch ein Bild des Leidens Christi, eine Erklärung, die ein geistiges Mitleiden und Mitsterben nicht ausschließt oder geradezu einschließt[15]. Ähnlich in seiner Schrift über die Regel des hl. Benedikt[16]: In seiner Profeß stirbt der Mönch gleichsam mit Christus und wird mit ihm begraben; dies deute das dreitägige Schweigen an. Mit Christus stehe er am dritten Tage wieder auf und empfängt den Friedensgruß. Als der Welt Gestorbene hielten nach dem oben erwähnten Missale von Westminster (Spalte 1209) auch die Nonnen drei Tage hindurch das Gesicht bis auf die Augen mit dem weißen Schleier (velamina; in albis) bedeckt. Der junge Mönch trug das weiße Gewand bis zum dritten Tage, bezw. bis zum Friedenskuß der Messe dieses Tages (ebd. 1195 f.). Die damit erteilte Erlaubnis zur Ablegung des weißen Gewandes hieß »dealbare«. Die gleichfalls dem 14. Jahrhundert angehörigen „Gebräuche von Kanterbury" (Consuetudines Cantuarienses) machen diese Sitte noch klarer, wenn sie den Mönch für die Welt gestorben und begraben nennen[17]. Hildemar erblickt in der Kukulle eine Erinnerung an die Taufe. Andere hingegen bezogen die drei Tage auf die dreitägige Blindheit des hl. Paulus nach seiner Bekehrung[18].

Nebenher ging die Vorstellung vom bürgerlichen Tod des Mönches. Schon die Regel des hl. Benedikt verlangt, der Mönch solle sich von weltlichen Geschäften fern halten (Kap. 4, 28); fast ebenso wenige Jahrzehnte später Isidor in seiner Mönchsregel (Kap. 4). Des Mönches Stimme und er selbst galten für gewisse weltliche und kirchliche Rechtsgeschäfte als tot[19]. Bedeutung gewann dieser Satz besonders für das kirchliche Eherecht. Der Mönch ist durch die Bestimmung der Kirche

unfähig, eine Ehe einzugehen und insofern tot. Ein Konvenienzgrund für diese Rechtsfolge aus der Profeß lag eben im geistlichen Tode, der im Profeßakt eingeschlossen war. Nicht ohne einen gewissen Humor will die Glosse diese Rechtsunfähigkeit jedoch nicht zu weit ausgedehnt wissen: sie erklärt den Mönch als tot zwar für die Ehe, aber nicht für Essen und Trinken[20]. Aus demselben Grunde folgerten hervorragende Gottesgelehrte und Rechtslehrer, daß eine geschlossene aber nicht vollzogene Ehe vom Papste gelöst werden könne. Wie der leibliche Tod die vollzogene, so löst der geistige Tod in der feierlichen Profeß die nicht vollzogene Ehe[21].

Äußerlich wurde die eingangs erwähnte Ausgestaltung der Grablegung vielleicht dadurch befördert, daß in manchen Kirchen[22] für die die große prostratio, das Hingeworfensein auf den Boden, ein Teppich gebraucht, und der Mönch selbst in dieser Haltung inzensiert und mit Weihwasser besprengt wurde.

Anmerkungen.

[1] Rituale pro omnibus sub Regula S. P. Benedicti militantibus. Parisiis 1648, pag. 142. [2] Disq. lib. IV. tr. 8. pag. 439. [3] De antiquis monachorum ritibus 1690. [4] Monasticon Cist. pag. 190—192. [5] Panno nigro vel alio, in der Ausgabe von 1899, pag. 366. [6] Reitzenstein, Hist. mon. S. 107. [7] The Benedictional of Archbishop Robert, ed. Wilson, pag. 133; The Missal of Robert of Jumièges, ed. Wilson, pag. 285. [8] Vgl. beispielsweise Vita Pachomii, Acta Sanctorum Boll. Maii, tom. III. Antwerpen 1680, no. 89, pag. 48 F f.; Hieronymus epist. 39, 3 und 130, 8. MPL. 22, 180; 984. Peter Damiani opuscul. 16, cap. 8. MPL. 145, 370 f.; Bernhard, De praecept. et disp. cap. 17. MPL. 182, 520 f.; Haeften a. a. O. pag. 440 f.; Reiffenstuel, Jus can. L. III, tit. 31, § 7, no. 187.; Gerbert, Vetus Liturgia Alemanica, tom. II. disq. 6, no. 21. [9] Missale Ecclesiae Westmonasteriensis, ed. Legg, col. 1209. [10] Vgl. Ordo von Rheinau, MPL. 138, 1094; Ordo Romanus, ed. Hittorp, Coloniae 1568, pag. 138; Pontificale Romanum, Benedictio Abbatis; Martène, a. a. O. L. V, cap. 4; Die Profeßordnung des Lanfranc, Oderisius, Benedikt von Aniane u. a.; Hl. Gertrud a. a. O.; ferner Missale Eccl. Westmonast.; Haeften, Disq. L. IV, tr. 8, d. 5, pag. 444. [11] Eccl. Hierarch. III, cap. 6. [12] Regula Magistri, cap. 89. [13] Konzil von Aachen can. 35; The Missal of Robert of Jumièges. pag. 286 [14] Haeften zitiert für letzteren Gebrauch Lanfranc, Boërius, das Rituale von Affligem und das der Vallumbrosaner. [15] De Trinitate L. VIII, cap. 8. [16] L. IV, cap. 9. [17] Ed. Thomson vol. I, pag. 296 und 271. [18] Vgl. Herrgott, Vetus disciplina, pag. 28, Anm. [19] c. 53. 54. C. II. q. 7; c. 8. C. XVI. q. 1. Ähnlich auch die Glosse zum weltlichen Recht. [20] gl. aut. servi. Instit. de jure person. — Im deutschen Rechte: Sachsenspiegel L. 22, § 1 und 3; Schwabenspiegel § 29; Glosse zum Sachsenspiegel L. 25, § 1. [21] S. Thomas, Suppl.: q. 61 a. 2: S. Bonaventura, Sent L. IV., dist. 27. q. 2; 28. q. 6, 32. q. 2. Vgl. Sanchez, de Matrimonio L. II, dist. 19; Schmalzgrueber P. II. tit. 6, § 2 u. 44; D'Annibale, Summula theol. mor. I. no. 37. [22] Vgl. Missale Westmonasteriensis col. 1187; Consuet. Cantuar. pag. 266.

Germania Sacra

Von deutscher Kirchengeschichtschreibung in älterer u. neuerer Zeit.

Von P. Justinus Uttenweiler (Beuron).

Im Juli 1921 ist Alois Knöpfler in seiner oberschwäbischen Heimat gestorben und zur letzten Ruhe gebettet worden. Von 1886 bis 1917 hatte er als erster Nachfolger Döllingers — der Lehrstuhl war längere Zeit unbesetzt geblieben — die Kirchengeschichte an der Universität München würdig vertreten. Der Neubearbeiter eines Teiles der Konziliengeschichte von Hefele[1] und Verfasser eines beliebten Lehrbuchs der Kirchengeschichte sowie anderer Schriften, seit 1891 mit Schroers und Sdralek auch Herausgeber der Serie „Kirchengeschichtliche Studien", ist vor allem als Gründer und langjähriger Vorstand des Münchener kirchengeschichtlichen Seminars bahnbrechend geworden. Die Früchte seiner fördernden Zusammenarbeit mit strebsamen Schülern sind zumeist in den von ihm eigens ins Leben gerufenen „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München" niedergelegt. Nicht weniger als 45 dankenswerte wissenschaftliche Arbeiten gelangten da an die Öffentlichkeit in rund zwanzig Jahren. Knöpfler hat vorbildlich Schule gemacht. Das beweisen eine Reihe heute mit Achtung genannter Gelehrtennamen, die sich ehedem als Verfasser solcher „Veröffentlichungen" eingeführt haben. Besondere Erwähnung verdienen an dieser Stelle die vom Meister selber kritisch edierten Werke zweier führenden Benediktinergelehrten aus karolingischer Zeit: des Reichenauer Abtes Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum — die zweite Auflage leitete 1899 das ganze Unternehmen ein — und des Fuldaer Abtes und nachmaligen Mainzer Erzbischofs Rabani Mauri de institutione clericorum libri III, zwei für die Liturgiewissenschaft bedeutsame Schriften. Als „Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des 10.—12. Jahrhunderts" mußten die Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten von B. Albers O.S.B. willkommen sein. Eine gute Anzahl der Beiträge befaßte sich mit weiteren liturgischen sowie mit patristischen Fragen der ältesten Kirchengeschichte. Nur die trefflichen Studien von A. Bigelmair: Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, und von P. Dörfler: Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken, seien allgemeineren Interesses wegen besonders genannt. Unter den zahlreichen Forschungen zum Mittelalter fallen mehrere Nummern zur karolingisch-ottonischen Kirchengeschichte von M. Königer auf, der u. a. auch noch eine grundsätzliche Abhandlung: Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte, geboten hat. Den Abschluß bildete eine fleißige Studie von D. Franses O. F. M.[2] mit neuen Aufschlüssen

[1] Bd. 5 u. 6. Vgl. dazu H. Finke, Konzilienstudien zur Geschichte des 13. Jahrhunderts. 1891. [2] Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago, gestorben um 453. München, Lentner (Stahl), jetzt Kösel & Pustet, Kempten 1920. gr. 8⁰ 90 S.

über Person und Werke des karthagischen Bischofs Quodvultdeus auf Grund von Anregungen seitens des gelehrten Germain Morin O. S. B. Ein ebenso anschauliches Bild wie aus den „Veröffentlichungen" gewinnt man von der vielseitigen wissenschaftlichen Anregung durch den Altmeister im kleinen beim Einblick in die reichhaltigen Festgaben, die ihm zu seinem 60. bezw. 70. Geburtstage — 1907 die kleinere in den „Veröffentlichungen" III, 1; 1917 die größere — zumeist aus dem Kreise seiner Schüler gewidmet wurden. A. Knöpfler ist tot, aber als Gelehrter und als Lehrer wird er weiterleben.

Georg Pfeilschifter, dessen Name früh in den „Veröffentlichungen" stand (I. R., 4. Heft: Die authentische Ausgabe der Evangelienhomilien Gregors d. Gr. Ein erster Beitrag zur Geschichte ihrer Überlieferung. 1900), wie auch in der genannten Serie „Kirchengeschichtliche Studien" (III. Bd. 1.—2. Heft: Der Ostgothenkönig Theodorich und die katholische Kirche. 1901), sowie er hernach in beiden Festgaben begegnet, hat es als Nachfolger seines Meisters auf dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte übernommen, in dem etwas erweiterten Rahmen der „Münchener Studien zur historischen Theologie" (Verlag J. Kösel u. Fr. Pustet, Kempten) zusammen mit seinen Kollegen E. Eichmann, M. Grabmann und E. Weigl auch die Traditionen des Verewigten weiterzuführen. Er selbst eröffnete das neue Unternehmen mit einer Knöpflers Andenken gewidmeten Schrift: Die St. Blasianische Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts[1]. Sie bietet uns einen lehrreichen Einblick in des Verfassers berufsmäßiges Lehrfach, besonders aber in sein ureigenstes Forschungsgebiet, das ihm als einstigem Kirchenhistoriker in Freiburg i. B. vor Jahren die Badische Historische Kommission übertragen hat: Die Herausgabe der elf stattliche Handschriften-Folianten umfassenden Korrespondenz des großen Fürstabts Martin Gerbert von St. Blasien (1764—93)[2]. Die Abtei St. Paul in Kärnten verwahrt neben manch anderen wertvollen Überresten, die die aus der Schwarzwaldabtei verwiesenen Söhne St. Benedikts in ihre neue Heimat mitnahmen, auch diesen kostbaren Schatz. Vorläufig bietet Pfeilschifter nur jene Briefe, rund 500 zumeist vereint in dem 11. St. Pauler Brieffolianten, die sich mit dem wissenschaftlichen Riesenunternehmen der Mönche von St. Blasien, der Germania Sacra, befassen.

Unter Germania Sacra verstand man eine umfassende, durch Publikation von Quellenschriften und Urkunden ausgestattete Kirchengeschichte Gesamtdeutschlands im Rahmen der Geschichte der einzelnen Diözesen. „Eine Germania Sacra war seit langem ein allgemein und stark gefühltes ‚Desiderium'. Seit dem 16. Jahrhundert hat man an ihre Verwirklichung gedacht und mit ungenügenden Mitteln und unzureichenden Kräften daran gearbeitet." Die Häufigkeit solcher Bemühungen legt

---

[1] Verlag J. Kösel u. Fr. Pustet, Kempten. 1921. gr. 8°, X u. 198 S. Das 2. Heft: K. Adam, Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin. (1921), ist besprochen Bened. Monatschr. 1923, 133 f. [2] Vgl. G. Pfeilschifter, Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Görres-Gesellschaft. 3. Vereinsschrift 1912, S. 38—72, sowie Bened. Monatschr. 1920, S. 43—62.

Zeugnis ab von der dringenden Notwendigkeit wie von der Schwierigkeit des Vorhabens. In zwei Teilen bespricht er nun diese Versuche, zunächst nur skizzenhaft die vorsanktblasianischen, dann ausführlich jenen der Mönche von St. Blasien.

C. Bruschius, ein Humanist um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Eger, trat mit seiner Epitome de omnibus Germaniae episcopatibus als erster an die Verwirklichung der Idee heran. 56 deutsche Bistümer in den sieben Kirchenprovinzen Mainz, Köln, Trier, Magdeburg, Salzburg, Bremen und Riga samt einigen zur französischen Metropole Besançon gehörigen schweizerischen Randbistümern sollten bearbeitet werden. Der eine Band mit den 14 Bistümern der Mainzer Provinz bietet jeweils eine kurze Geschichte des Bistums, sowie die biographische Skizze der einzelnen Bischöfe. Ein Parallelband orientiert verhältnismäßig eingehend über Gründung, Schicksale und Lebensgang der Vorsteher von 145 meist süddeutschen Klöstern. Stofflich deckt sich der unvollendet gebliebene Erstlingsversuch mit der späteren Germania Sacra von St. Blasien, ohne aber die Einordnung des Stoffes in das Bistum so straff durchzuführen. Es folgte die weniger bedeutende Teilarbeit des Mainzer Minoriten P. Kratepol über die Metropolen Köln und Trier und der stoffreiche Foliant des bayrischen Staatmannes W. Hund über die salzburg-bayrische Kirchenprovinz, von dem der fleißig forschende Münchener Archivar Gewold eine dreifach erweiterte Neuauflage besorgte.

Alsdann war es erst nach dem Dreißigjährigen Krieg der gelehrte schwäbische Benediktiner G. Bucelin von Weingarten, der in den vier mächtigen Bänden seiner Germania sacra et profana den Gedanken einer gesamtdeutschen Kirchengeschichte wieder aufgriff. Ist bei ihm die Behandlung der 64 einbezogenen Bistümer Bruschius gegenüber etwas dürftig ausgefallen, so hat er dafür die Klöster nach Zahl und historischem Material, wohl aus persönlichem Interesse und leichterer Zugänglichkeit des Stoffes, umso eingehender behandelt und vor allem als erster sämtliche Kirchenprovinzen berücksichtigt und durchgearbeitet. Im gleichen 17. Jahrhundert erscheint von einem anderen Schwaben, dem regulierten Chorherrn F. Peter von Wettenhausen, als Teil einer geplanten Germania ecclesiastica, die möglichst alle Klöster und Stifter umfassen sollte, die Suevia ecclesiastica mit 628 behandelten Männer- und Frauenklöstern bzw. Stiftern. Zu Gunsten einer rein alphabetischen Anordnung ist hier vom Diözesanprinzip ganz abgesehen. Nicht so in der Historia episcopatuum foederati Belgii (1719) des Generalvikars van Heussen zu Utrecht, der den kirchengeschichtlichen Gesamtstoff der Utrechter Kirchenprovinz streng geordnet im Rahmen der Einzelbistümer unterzubringen weiß. Fast gleichzeitig hat eine anonym in Brüssel gedruckte Deutsche Bistumsgeschichte in französischer Sprache wieder alle Diözesen, deren Auswahl hinsichtlich der Randbistümer freilich auffallen muß, aufgenommen. Neben diesen niederländischen Unternehmungen haben die Italia sacra des Zisterzienserabtes Ughelli in ihrer zehnbändigen Neubearbeitung durch den Venetianer N. Coleti (1717—22) und vor allem die Gallia christiana der französischen Benediktiner der Kongregation vom hl. Maurus, die 1715—85

in 13 Bänden (nach Mitte des 19. Jahrhunderts kamen noch 3 Bände hinzu) ebenfalls in erweiterter Gestalt erschien, auf die deutschen Versuche vorbildlich eingewirkt.

Über die Vorzüge der vorausgehenden Werke wie über die speziellen Anforderungen der deutschen Verhältnisse und die Fortschritte der Geschichtswissenschaft hinreichend orientiert, wollte seit 1720 der gelehrte Jesuit M. Hansizius eine auf der Höhe stehende große Germania Sacra quellenmäßig bearbeiten. Ihm kam sein Aufenthalt zu Wien, in unmittelbarer Nähe zahlreicher Handschriften und Bücherschätze, gewiß zu statten, aber es fehlte doch an einer umfassenden Organisation zur Gewinnung von Mitarbeitern und Quellenmaterial. Hansizius stand allein da. Was er in drei starken Foliobänden über die alte Metropole Lorch und das jüngere Passau, über das Erzbistum Salzburg und einleitend über die Regensburger Diözese bietet, ist freilich nicht mehr bloße Material- und Tatsachensammlung nach Einzelsprengeln, sondern der erste in den Diözesanrahmen gespannte Versuch eines darstellenden Geschichtswerkes für die deutsche Gesamtkirche: ein ebenso schwieriges wie widerspruchsvolles Unternehmen! Später gelangte mit anderen Stoffen von Hansizius sein Manuskript des Episcopatus Neostadiensis in den Besitz von St. Blasien. Aber noch etliche Jahrzehnte, bevor man dort an die Verwirklichung der Germania Sacra schritt, gab der junge, protestantische Historiker J. Chr. Gatterer, später Professor in Göttingen, den Plan zu einer allseitigen und vollständigen Germania sacra medii aevi aus, „der einen bedeutenden Fortschritt nach der Seite einer vollkommeren Erfassung sämtlicher Lebenskräfte und Lebensäußerungen des religiös-kirchlichen Lebens einer Diözese" darstellte. Wie hätte indessen ein Mann 56 Bistümer in diesem Ausmaße behandeln können! Gatterer kam selbst von seinem Vorhaben ab. Auch der gelehrte Benediktinerabt Magnus Klein von Göttweig in Niederösterreich, der in ungewöhnlichem Fleiße 109 Bände Materialien zu einer Germania Sacra gesammelt hatte, konnte keinen Buchstaben dem Druck übergeben.

„Als eines einzigen Mannes Werk war eine Germania Sacra eben etwas physisch Unmögliches, wenn sie anders auf Grund der vielen und zum Teil sehr reichen Einzeldarstellungen und unter möglichst ergiebiger Beiziehung der archivalischen Schätze alle Diözesen Deutschlands umspannen und in einer Weise behandeln sollte, die über etwas erweiterte Namenlisten doch wesentlich hinausging." Derartige Forderungen durfte man beim Fortschritt der historischen Forschung erheben. Um aber sie zu verwirklichen, bedurfte es einer organisierten Zusammenarbeit vieler, ganz abgesehen von der finanziellen Grundlage, auf der solch ein Unternehmen ruhen mußte. Die vermögliche Benediktinerabtei St. Blasien auf dem südlichen Schwarzwald unter ihrem gelehrten, weltberühmten Fürstabte M. Gerbert war damals vielleicht die einzige Körperschaft, die alle wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Anforderungen hiefür in hinreichendem Maße erfüllte.

Von diesen verheißungsvollen Voraussetzungen nach der wissenschaftlichen Seite hin entwirft uns Pfeilschifter eingangs des Haupt-

teils ein erhebendes Bild. War das 18. Jahrhundert St. Blasiens Glanzzeit, so stellt die Regierung Gerberts, besonders nach dem Wiederaufbau des 1768 niedergebrannten Klosters, ihren Höhepunkt dar. Eine ob ihrer amtlichen Würde, ihres individuellen Eigenwertes und ihrer seltenen Bildung hochgeachtete Gelehrtenpersönlichkeit an der Spitze, ihr zur Seite ein Stab befähigter Mitarbeiter, in denen die gleiche Liebe zur Wissenschaft lebte, ein hoffnungsvoller Nachwuchs, dem daheim und auswärts die günstigsten Bildungsmöglichkeiten geboten waren, im Werden: die Kontinuität der Forschung und Arbeitsmethode für die Germania Sacra war aussichtsreich garantiert. Als günstiger Faktor kam noch hinzu, daß das Kloster eine eigene Druckerei besaß. Die historiographische Tätigkeit der St. Blasianer bewegte sich schon seit längerer Zeit in dieser Richtung. Hatte doch über ein halbes Jahrhundert früher M. Herrgott den umfassenden Plan zu einer Konstanzer Bistumsgeschichte entworfen, dessen Ausführung nach seiner anderweitigen Verwendung R. Heer und später Gerbert selber lange mit Interesse betrieben hat. Des Fürstabts breitangelegte Geschichte des Schwarzwaldes diente dem gleichen Zweck. Altbenediktinische Tradition, von G. Bucelin=Weingarten, M. Klein=Göttweig und den französischen Maurinern erneuert, wirkte vorbildlich. Schließlich forderte auch das Gerbertsche St. Blasien naturgemäß ein großes Unternehmen der kirchlichen Wissenschaft. Sollten es nicht die Acta Sanctorum sein, deren Weiterführung durch die St. Blasianer manche Kreise wünschten, dann eine ähnliche dieser „Gelehrtenakademie" würdige Leistung. Das dankbare Arbeitsfeld sollte sich in der Germania Sacra bald darbieten.

Der Frage nach dem „Ursprung des Sankt Blasianischen Planes einer Germania Sacra" ist ein methodisch lehrreiches Kapitel der Auseinandersetzung mit dem Verfasser des Aufsatzes „Der Wormser Weihbischof Steph. Alex. Würdtwein und seine Verdienste um die deutsche Geschichtsforschung"[1] gewidmet. Dieser glaubte nämlich, auf Grund von Briefen zwischen Würdtwein und Gerbert, die laut verlegten Privatmitteilungen dem einstigen bischöflich mainzischen Archivar Fr. Falk vorlagen, sowie unter Hinweis auf die große Ähnlichkeit des Entwurfes zu Würdtweins Concilia Moguntina und zur späteren Germania Sacra, in diesem gelehrten nachmaligen (1782) Weihbischof von Worms den Vater des weitschauenden Planes erblicken zu dürfen. Das zweite Argument ist leicht zu erschüttern durch die Feststellung, daß der Würdtweinsche Entwurf in der Geschichte der Versuche einer Germania Sacra nichts wesentlich Neues darstellt; den St. Blasianern, die auf einen gründlicheren Plan ihres erst 1762 verstorbenen Vorfahren P. Marquard Herrgott zurückgehen konnten, war er durchaus entbehrlich. Hinsichtlich des ersten Grundes ist es verhängnisvoll, daß keine Belege vorgewiesen werden können. Andrerseits gibt das in den St. Pauler Brieffolianten liegende Material beachtenswerte Gründe für Gerberts Urheberschaft an die Hand, und das in mehrfacher Hinsicht. Wenn schon 1769 und dann immer wieder bis 1782 die Germania Sacra im Briefwechsel zwischen St. Blasien und Würdt=

[1] Freib. Diöz.=Arch. Bd. 34, S. 75—119; vgl. auch Bd. 50, S. 144—47 u. Bd. 51, S. 106.

wein eine Rolle spielte, sollten ausgerechnet diese Briefe spurlos verschwunden sein? Warum sind nach 1782 Schreiben Würdtweins zum gleichen Gegenstande da? Warum sprechen sich er und die St. Blasianer in der wirklich vorhandenen Korrespondenz der Jahre 1769 ff. über die beiderseitigen wissenschaftlichen Bestrebungen eingehend aus, ohne die Germania Sacra mit einer Silbe zu erwähnen? Man versteht auch nicht, wie Würdtwein im Jahre 1769, so kurz nach dem verheerenden Brande St. Blasiens und der dadurch notwendig gewordenen Zerstreuung des Konvents, den hart betroffenen Fürstabt ersuchen konnte, „daß er mit seinen reichen Geldmitteln und seinem stattlichen Gelehrtenstabe den Plan vollführe". Acht Jahre später, als das Kloster wieder aufgebaut und das wissenschaftliche Streben in schönster Blüte war, hat sich die Schwarzwaldabtei bereit erklärt, die durch Aufhebung der Gesellschaft Jesu gefährdeten Acta Sanctorum weiterzuführen. Ein Eingehen auf dies Anerbieten ist nicht denkbar, wenn damals schon ein Unternehmen von der Größe der Germania Sacra ernstlich in Erwägung stand; das zeigt uns elf Jahre später die ablehnende Haltung gegenüber dem nun tatsächlich ins Stocken geratenen Werk der Bollandisten. Noch 1778 suchte Würdtwein gelegentlich Verbindung mit dem Exjesuiten Rieber und will ihm Stoff liefern zur Fortsetzung der Hansizschen Germania Sacra; an etwas ähnliches in St. Blasien denkt er dabei offenbar gar nicht.

Die Idee einer Germania Sacra lag längst in der Luft. Vorausgegangene und gegenwärtige historische Forschungen, und das in Gerberts blühendem Kloster so gut wie anderswo, bereiteten allmählich ihr Zustandekommen vor. St. Blasien bedurfte daher der Anregung von außen nicht. Die dortige Entstehung und Entwicklung des Planes läßt sich verfolgen. Ende der Siebzigerjahre beauftragte der Fürstabt den fleißigen und gründlichen P. Trudpert Neugart mit der Weiterführung der ehedem unterbrochenen Konstanzer Bistumsgeschichte. Er selber schreibt um diese Zeit an seiner Historia Nigrae Silvae ordinis sancti Benedicti coloniae, die zugleich eine kirchliche und politische Geschichte des Schwarzwalds darstellt. Anderweitig muntert er auf zu ähnlichen Arbeiten. Mit diesen Einzelforschungen reift der Mut und der Plan, sie in ein größeres kirchenhistorisches Unternehmen einzuordnen, über dessen Organisation indessen noch keine Klarheit herrscht. Noch im Dezember 1780 scheint sich Gerbert die Zentrale des Vorhabens, zu dem er mit den Seinen nur beisteuern will, außerhalb St. Blasiens zu denken. In den folgenden Monaten wurde aber offenbar in seinem Kloster viel beraten und erörtert. Denn Oktober 1781 hat man sich schon geeinigt auf einen bestimmten Plan: die Germania Sacra soll wie die Gallia christiana nach Diözesen behandelt werden. Bald beginnen die Vorarbeiten, mit denen gegen Ende 1782 über zwanzig Mönche sich abgeben. Zunächst waren es einige Diakone, die nach Abschluß ihrer theologischen Studien — zum Priestertum ließ man sie noch nicht hinzu — in geeigneter Weise beschäftigt werden sollten. Es möchte sogar scheinen, daß die Frage ihrer Beschäftigung zur endgültigen Entschließung geführt hat. Man sieht, das Vorhaben gilt

schon als St. Blasianische Angelegenheit, zumal sie dem Fürstabt so sehr am Herzen liegt. Er selbst war es, der nun befreundete Gelehrte davon verständigte, unter ihnen auch den anderweitig beschäftigten Würdtwein, dessen Antwort die freudigste Überraschung kundgibt. Dies wird wohl der wahre Sachverhalt und Gang der Dinge gewesen sein, wenngleich ein völlig überzeugender Beweis nicht leicht zu erbringen ist. Jedenfalls entbehrt das Endurteil: „Die St. Blasianische Tradition, daß Gerbert der eigentliche Vater der St. Blasianischen Germania Sacra sei ..., hat also doch manches für sich und ist jedenfalls bis zur Stunde durch kein durchschlagendes Argument entkräftet worden", der soliden Begründung und vorsichtigen Fassung keineswegs.

Klar und zielbewußt gingen nun die St. Blasianer zu Werke. Unter sich und mit auswärtigen Gelehrten berieten sie die Mittel und Wege, die Schwierigkeiten und Aussichten des gewaltigen Unternehmens. Drei befreundete Forscher von Ansehen, der schweizerische Baron von Zurlauben, der erwähnte Weihbischof Würdtwein von Worms und der päpstliche Nuntius Garampi in Wien boten alsbald archivalische Schätze an und verhießen Unterstützung durch Rat und Tat. Ein Prospekt vom 11. November 1783 mit klar umrissenem Plan, übrigens ein für den wissenschaftlichen Sinn der Mönche von St. Blasien ebenso ehrendes wie lehrreiches Schriftstück, dem nach Fühlungnahme und Gedankenaustausch mit den ersten Vertretern der damaligen Gelehrtenwelt eine zweite, endgültige Redaktion unterm 3. Februar 1786 folgte[1], lud alle gelehrten Persönlichkeiten und Körperschaften ohne Unterschied der Konfession und Nationalität zur Mitwirkung jeder nur möglichen Art ein. Umfang und Einteilung des Unternehmens wird darin festgelegt, eine wissenschaftliche Gesellschaft der zur Germania Sacra mitwirkenden Gelehrten und Helfer ins Leben gerufen, diese selber behufs geregelter Arbeitsmethode in drei Klassen geteilt, die sich je nach dem Grade der Schulung und Befähigung betätigen: die erste Klasse befaßte sich — bereits nach bestimmten Gesichtspunkten und Rubriken — mit dem Sammeln und Exzerpieren des Stoffes aus den großen Quellen- und Regestenwerken. Eine zweite Klasse teilte dies Material den verschiedenen Metropolen, Bistümern und Klöstern zu und ergänzte es aus den über die betreffenden Sprengel vorhandenen Spezialwerken, während die dritte und höchste Klasse die Verarbeitung und literarische Gestaltung übernahm. Ein Direktorium von wenigstens zwei Patres aus St. Blasien stand an der Spitze, natürlich gestützt und beraten von der Erfahrung und Sachkenntnis des vielbeschäftigten Fürstabtes. Ihnen oblag die Zuweisung des Arbeitsfeldes und allenfalls erforderlichen Materials, die wissenschaftliche Korrespondenz, die Ausarbeitung der jeweiligen Prologe und Voruntersuchungen, die letzte Revision des Manuskriptes und Überwachung des Druckes. Beratende Konferenzen fanden des öfteren statt. Ein Sekretär verwahrte Protokolle und Korrespondenzen in einem Gesellschaftsarchiv. Es war dies P. Ämilian Ussermann, zugleich die Seele und stets treibende Kraft des Ganzen. Die Sammel- und

[1] Originaltext, leider voll Druckfehler, S. 181—188 als Beilage I. und II. geboten.

Exzerpierarbeit geschah aus praktischen Gründen vor allem in St. Blasien. Dort stand alles im Banne der Germania Sacra. Waren doch, wie wir sahen, schon ein Jahr vor Ausgabe des ersten Prospektes mehr als zwanzig Mönche an der Sammelarbeit. Was in ähnlicher Weise auswärts gesammelt wurde, sollte zwecks einheitlicher Arbeit nach St. Blasien geliefert werden.

Eine wichtige und viel erörterte Frage betraf den Umfang der gesamten Arbeit, d. h. die Zahl der zu behandelnden Diözesen. Hierüber hatte sich der Prospekt nur im allgemeinen geäußert. P. Äm. Ussermann verfaßte einen weitausschauenden Plan, worin 100—120 Bistümer vorgesehen waren. Die deutschen Kernprovinzen Mainz, Trier, Köln, Salzburg, Bremen, Magdeburg mit 49 Bistümern, dazu 51 sog. Randbistümer, diese meist nicht vollständig, sondern nur soweit erforderlich — die ursprünglich auch genannten nordischen Bistümer sind nicht mitgerechnet — sollten in 100—120 starken Quartbänden im Verlauf der Jahre und Jahrzehnte bearbeitet werden. Nach fruchtlosen Erörterungen mit Würdtwein einigte man sich auf folgende Anordnung bei der Behandlung der einzelnen Bistümer. Da ein allgemein und grundsätzlich gehaltener Prodromusband unterblieb, sollte nach einem Verzeichnis der historischen Literatur zur Diözese die Einleitung Abhandlungen über die Anfänge und Verbreitung der christlichen Religion, über Ursprung, Ausdehnung und Organisation des Sprengels und etwaige Exkurse enthalten, der erste Teil von den Bischöfen und ihrer Tätigkeit als Kirchenfürsten einschließlich der Synodalstatuten und sonstiger kirchlich-disziplinären Verfügungen, der zweite Teil vom Domkapitel, den Kollegiatstiften und dem übrigen Weltklerus und schließlich ein dritter Teil von den zahlreichen Klöstern und Klostervorstehern handeln. Den Schluß würde ein knapper Bericht über heilige und gelehrte Persönlichkeiten von besonderer Bedeutung, ein chronologisches Register schon edierter und ein Abdruck noch nicht veröffentlichter Urkunden bilden.

Von großer Bedeutung für das Riesenwerk war es auch, Mitarbeiter, sowie das nötige archivalische Material zu gewinnen. In allen Gauen Deutschlands hatte der kühne Gedanke hohe Aufmerksamkeit geweckt. Katholiken und Protestanten kündigten in stattlicher Zahl ihre Mitarbeit an. Außer den obgenannten drei Historikern ersten Ranges verdient der vorbildliche Eifer einiger protestantischen Gelehrten und das rührige Interesse der Abteien Banz, Ottobeuren und Rheinau besonders hervorgehoben zu werden. Anderwärts freilich bekundete man weniger Verständnis, besonders wenn die Schätze der Archive zur Verfügung gestellt werden sollten. Das mußte dem Fortgang der Arbeiten mitunter sehr hinderlich werden, lag aber zum Teil in den Verhältnissen der Zeit und der Menschen. Archivreisen in ausgedehntem Maße hatten die St. Blasianer freilich wohl nicht prinzipiell im Programm stehen. Man kann darin mit Pfeilschifter einen Mangel erblicken. Wenn man aber St. Blasien nicht nur als „Gelehrtenakademie“ ansieht, was freilich seit Jahren und Jahrzehnten mit Vorliebe geschah, sondern auch und doch schließlich in erster Linie als Konvent

eines Ordens, dessen Stifter die stabilitas loci — auch in dem hier inhaltlich berührten Sinne — als neues Element ins Ordenswesen einführte, dann wird man die Zurückhaltung der St. Blasianer bei all ihrer Wissenschaftlichkeit verstehen. Ohne ein dauerndes Reisen mehrerer Patres durch lange Jahre wäre es kaum abgegangen — und das wird sich sogar der weitblickende Gerbert, dessen eigene wissenschaftliche Reisen übrigens für ein enger umgrenztes Forschungsgebiet und darum verhältnismäßig kürzer und zudem nur die eines einzelnen Mitgliedes der Kommunität waren, überlegt und darum vielleicht den Seinen die Weisung gegeben haben, nur in wirklich dringenden Fällen zu reisen. Es ist dies eine Erwägung, die an dieser Stelle gewiß ihre Berechtigung hat und erneut zur Feststellung zwingt, daß in der Literatur über die St. Blasianer des 18. Jahrhunderts auf die monastischen Gesichtspunkte bisher kaum geachtet worden ist. Man braucht dabei nicht in die prinzipielle Schwierigkeit verwickelt zu werden, ob ein wissenschaftliches Unternehmen, dessen harmonische Entwicklung eine weitgehende Freizügigkeit wünschenswert erscheinen läßt, von solcher Stelle gewagt werden dürfe. Größere oder kleinere Mängel haften schließlich jeder menschlichen Institution an. Wurde nicht bei der St. Blasianischen Germania Sacra der berührte etwaige Nachteil durch die günstigsten Umstände aufgewogen? Gab es übrigens Fälle wirklicher Notwendigkeit, wenn es z. B. irgendwo am Entgegenkommen oder gar an der erforderlichen Ausbildung der Archivare und sonstiger Hilfskräfte fehlte, auf die man sich hätte verlassen müssen, dann zogen auch St. Blasianische Mönche zu eigentlichen Forschungsreisen hinaus. So finden wir P. Ämilian Usserman 1786 und fünf Jahre später auch P. Viktor Keller im Frankenland, so P. Ambrosius Eichhorn im Churer Sprengel, P. Philipp Jakob Umber im Gebiete von Eichstätt, P. Trudpert Neugart im schweizerischen Teil der Konstanzer Diözese. Mehrfach konnte Gerbert auch auswärtige Gelehrte, die zur Überbringung von Material und zur Besprechung wichtiger Fragen zu kommen gebeten waren, in St. Blasien begrüßen.

Überaus interessant ist es nun zu hören, wieviele Diözesen in Angriff genommen oder bearbeitet wurden, und welche Bearbeiter sie gefunden haben. Wir kommen da zu einem für die Benediktiner überhaupt und speziell für St. Blasien sehr günstigen Urteil, vor allem bei Erwägung der umfassenden Vorarbeiten, der verhältnismäßig nur kurzen Zeit und den zum Teil so verwickelten, unerfreulichen Verhältnissen in der religiös-politischen Lage. Die weitausholende Exzerpiertätigkeit war noch auf das Gesamtunternehmen eingestellt. Planmäßig gesammelt oder doch schon damit begonnen wurde für etwa 30 Diözesen, von denen 19, meist aus der Mainzer Kirchenprovinz, tatsächlich in Arbeit standen, aber nur 8 auch wirklich vollendet worden sind. Die Mainzer Erzdiözese, die nach dem ursprünglichen Plan als Musterleistung an der Spitze marschieren sollte, fand nie eine dem in der Germania Sacra möglichen Umfang entsprechende Bearbeitung. Die Rücksicht auf Würdtwein, mit dem langwierige diesbezügliche Erörterungen leider erfolglos gepflogen wurden, zögerten nur den Beginn

des Druckes hinaus. Dagegen hat der unermüdliche P. Ämilian Ussermann allein drei Diözesen fertig gestellt, nämlich Würzburg, Bamberg und Straßburg. Drei weitere Bistümer sind die Frucht St. Blasianischer Hingabe: Chur ist P. Ambros Eichhorns, Verden P. Viktor Kellers, Konstanz P. Trudpert Neugarts Werk. Die zwei schweizerischen Bistümer stammen von P. Moriz van der Meer aus Rheinau. In den Druck kamen vier Vor- oder Entlastungsbände, zwei mit alemannischen Geschichtsquellen wie der Chronik Hermanns und Bertholds von Reichenau u. a. von P. Ämilian Ussermann, zwei mit Urkunden zur Konstanzer Bistumsgeschichte, bearbeitet von P. Trudpert Neugart; ferner die Diözesen Würzburg (1794), Chur (1797), Bamberg (1801!), Konstanz Bd. I, 1 (1803!). Sie alle tragen, geschmackvoll und gediegen in Kleinquart gebunden, das von Kennern noch heute geschätzte Typis S. Blasii oder Typis San-Blasianis an der Stirne. Sie alle aber, in trüben und unruhigen Zeiten geboren, sind auch Zeugen des Opfersinnes und Idealismus der Mönche von St. Blasien, die uns aufrichtigste Bewunderung abnötigen. Denn während diese unentwegt der Arbeit sich hingaben, wurde die Lage der Klöster, die schon zu Beginn des Unternehmens infolge der Josephinischen Ideen bedenklich gewesen, immer kritischer. Zu Ende des Jahrhunderts brachten Kriegsunruhen sogar das entlegene Schwarzwaldkloster in schwere Gefahren. Das Druckjahr 1803 des letzten Bandes war auch das Jahr des Reichsdeputationshauptschlusses, der die Einziehung der geistlichen Gebiete zur Folge hatte. Gerbert war schon am 13. Mai 1793, vor Erscheinen des ersten Bistumsbandes, gestorben; Ussermann folgte ihm fünf Jahre später, am 27. Oktober 1798 nach. Die Hauptsorge lastete nun auf dem edlen, vielbeschäftigten Dekan Neugart. Doch sollten seine Mühen um die Germania Sacra nur noch von kurzer Dauer sein; denn Baden, dem Kloster und Klostergebiet zugefallen war, verfügte im Oktober 1806 die Aufhebung von St. Blasien und setzte dem hoffnungsvoll begonnenen Kulturwerk ein jähes Ende.

Ihrer Hilfsmittel wirtschaftlicher und wissenschaftlicher Art beraubt, zogen die Mönche des herrlichen Klosters von St. Blasien fort; der Fürstabt Berthold Rottler mit Dekan P. Neugart und über dreißig anderen seiner Getreuen fand ein neues Wirkungsfeld in der unter Joseph II. aufgehobenen Abtei St. Paul in Kärnten, die Kaiser Franz von Österreich zur Verfügung stellte. Dort verarbeitete P. Neugart († am 15. Dezember 1825) noch die Materialien zu Bd. I, 2 der Konstanzer Bistumsgeschichte, der bis 1308 reicht und nach bewegten Schicksalen erst 1862 auf Kosten der Abtei St. Paul bei Herder-Freiburg zum Druck gelangte. An eine Weiterführung der Germania Sacra war aber nicht mehr zu denken. Für mehr als ein Jahrhundert mußte sie wieder ein bloßes Desiderium bleiben. Zwei neue Germania-Sacra-Projekte, unter sich sehr verschieden, brachte uns erst die jüngste Zeit. Von einem konnte Pfeilschifter noch nicht berichten. M. Hartig in München und J. Baum in Stuttgart sind daran, mit anderen Gelehrten Deutschlands Kirchen und Klöster in Einzelmonographien zu behandeln. Ein erfreulicher Anfang ist bereits

gemacht; denn M. Hartig hat das Unternehmen anfangs letzten Jahres mit der hübschen Arbeit „Das Benediktiner-Reichsstift Sankt Ulrich und Afra in Augsburg (1012—1802)" eröffnet[1], und von Fr. Martin ist unlängst „Berchtesgaden. Die Fürstpropstei der Regulierten Chorherren (1102—1803)" erschienen.[2] Einteilung, Charakter und Zweck dieser neuen Germania Sacra ist aber von der St. Blasianischen sehr verschieden. Naheliegend und praktisch war die Einteilung in Germania Sacra Saecularis und Regularis, jeweils wieder mit Unterabteilungen. Die handliche, monographische Bearbeitung mit der kurzen geschichtlichen Orientierung und der sachkundigen, durch zahlreiche gute Reproduktionen — für Berchtesgaden 6 in Strichätzung und 92 auf Kunstdruckpapier — veranschaulichten kunstgeschichtlichen Darlegung läßt erkennen, daß an einen weiteren, vor allem künstlerisch interessierten Leserkreis gedacht ist. Für die gewissenhafte Zusammenstellung der Klosterobern, der ausübenden Meister und Künstler, der monumentalen Überreste, der literarischen Quellen und Darstellungen zum betreffenden Gotteshaus ist man dankbar.

Früher geplant, aber noch nicht zur Verwirklichung gelangt ist die bei Pfeilschifter im Schlußparagraph besprochene Germania Sacra, zu der die Berliner Gelehrten P. Kehr und A. Brackmann im Jahre 1908 die Anregung gaben. Wie bei den St. Blasianern würden hier rein geschichtswissenschaftliche Ziele verfolgt. Unter zeitgemäßer Veränderung des sanktblasianischen Planes kämen, wie Brackmanns Vorschläge vor allem in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 30 (1909), S. 1—27 praktisch zeigen, außer dem kirchlichen Leben, seinen Einrichtungen und Personen, auch die politische und literarische Lage, Kunst und Kulturzustände, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte zur Behandlung. Dem Kirchenhistoriker erscheint dies als eine Beeinträchtigung des eigentlich kirchlichen Elementes, ganz abgesehen von der Fraglichkeit einer Ausführung in solchen Ausmaßen. Lehrreich ist sein S. 34 gebotenes Idealschema zur Darstellung des gesamten religiös-kirchlichen Lebens einer Diözese, an dem dieser neue Versuch zu messen sei: 1. Die wirkenden Faktoren sind der Bischof mit der Zentralgewalt, unterstützt vom Domkapitel; ihm zur Seite als Hilfsfaktoren der gleich lebenswichtige Welt- und Ordensklerus. 2. Die Mittel, mit denen diese Faktoren wirken, sind die Verwaltung des Lehramtes durch Predigt, religiösen Unterricht und kirchliche Wissenschaft, des Priesteramtes durch Meßopfer, Sakramente und Gebetsleben, des Hirtenamtes durch Seelenführung und kirchliche Disziplin. 3. Das Ergebnis wird der Gesamtzustand des religiös-sittlichen Lebens der Gläubigen und des Klerus sein, dessen Darstellung darum jeweils den Bistumsband abschließen soll.

Das Buch Pfeilschifters ermöglicht einen lehrreichen Einblick in die ernsten wissenschaftlichen Bestrebungen einer geistig hochstehenden Abtei mit mustergültig geregeltem Studienbetrieb. Möge man es bei einem »Meminisse iuvat«, Es war einmal, nicht bewenden lassen!

---

[1] Siehe Bened. Monatschr. 1923, Heft 3—4, S. 130 f. [2] Germania Sacra. Serie B. Germania Sacra Regularis. I. Die Abteien und Canonien. C. Die regulierten Chorherrnstifte. 1923. Verlag Dr. Benno Filser, Augsburg.

Kleine Beiträge und Hinweise

Ludwig von Pastor zum 70. Geburtstag.

Seit Jahren liest man in Beuron Pastors Papstgeschichte mittags bei Tisch, Band für Band, sobald wieder einer erscheint. Jedem Bande ward noch das gleiche ungeteilte Interesse von Patres und Brüdern entgegengebracht; vor keinem wurde Halt gemacht, auch vor keinem einzigen Bande. „Die Wahrheit wird euch frei machen", und nach Job 13 braucht Gott, um groß zu erscheinen, eines Lügenanwaltes nicht. Pastor beschönigt nichts. Er weiß zu wägen. Er kann auch entschuldigen. Aber jede Entstellung liegt ihm fern; niemand stört er im selbständigen Urteil.

Noch lebt in unser aller Gedächtnis die Gestalt des heiligen Papstes **Pius** V. mit seinem fast schreckhaften Eifer und dabei so innig frommen, grundgütigen Wesen. Noch hallen die Wände förmlich wieder von des Lektors Stimme über **Gregor** XIII. und seinen Pontifikat[1]. Es mag undankbar sein, zwischen Charakteren wie Pius V. und Sixtus V. stehen zu müssen. Gregor XIII. hat das Undankbare solcher Stellung reichlich erfahren, selbst im Urteil von Historikern. Da hat nun Pastor gründlich aufgeräumt und die ganze ungeheure Bedeutung der dreizehn Jahre eines reinen Arbeitspontifikates glänzend ins Licht gestellt. Galt der Pontifikat des gutmütigen, gelehrten Gregor weniger der Ewigen Stadt und dem eigenen Staate, so umso mehr der Weltkirche: Europa und der ganzen Erde. Er wußte das ganz hervorragende Mittel zu schätzen, das ihm die Vorsehung in dem tatfrohen, jugendkräftigen Jesuitenorden und in den Kapuzinern gegeben. Er erkannte klar die grundlegende Bedeutung der Studien, Schulen und Missionen. Tränen in den Augen schloß Gregor die ersten fürstlichen Gesandten des fernen Japan als Söhne der Kirche in seine Vaterarme, und für einen Augenblick konnte er fast hoffen, der Großfürst von Moskau würde sich mit seinem Reiche der Kirche zuwenden, der schreckliche Iwan IV., der doch nicht fürchterlich genug war, den päpstlichen Gesandten, den Jesuiten Possevino einzuschüchtern. In diesen Pontifikat fällt die unglückselige Bartholomäusnacht, und Pastor zeigt, daß der Papst weder an dem Plan noch an der Ausführung beteiligt war. Die ewige Spannung mit Spanien dauert fort. In den Niederlanden lodert, von Oranien geschürt, der Aufstand auf; er bricht in den südlichen Provinzen zusammen. In England fließt Martyrerblut. Unter Gregor XIII. hat sich am Rhein das Schicksal Westdeutschlands und mit ihm Westeuropas entschieden; damals ist die Woge der Glaubensneuerung zum Stillstand gekommen. Ohne die Energie des heiligen Stuhles und den Eifer, sowie das diplomatische Geschick seiner Nuntien wären wohl alle norddeutschen Bistümer samt Köln herrsch- und heiratslustigen neugläubigen Fürstensöhnen in die Hände gefallen. Nun tritt endlich wieder „Einheitsbewußtsein, Selbstvertrauen und Klarheit" an die Stelle der ehemaligen verhängnisvollen „Unentschlossenheit, Halbheit und Verwirrung".

An all das denken wir und an noch vieles andere heute am 70. Geburtstag v. Pastors (geboren Aachen am 31. Januar 1854) dankbar wie nur je Hörer ihrem hochverehrten Lehrer dankbar waren, wenn er auch bloß im gedruckten Worte von der Lektorkanzel seit Jahren zu uns spricht. Keine Festgabe wird wie verlautet erscheinen, und doch ist die denkbar schönste schon erschienen: Ludwig von Pastor hat sie sich selbst geschrieben[2]. Aus dem V., VII. und IX. Bande seiner Papstgeschiche hat eine sehr glückliche Hand die wunderbaren Charakterschilderungen der Heiligen Ignatius von Loyola, Theresia, Philipp Neri, Karl Borromäus zart herausgehoben; der Verlag hat vier feine Bilder hinzugetan und Max Schermann (Riedlingen) ein warmes wertvolles Gedenkwort zum fünften Bilde, dem des Verfassers, dazu geschrieben. Wer

[1] Geschichte der Päpste IX. Band. Freiburg 1923, Herder. [2] v. **Pastor**, L., **Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts.** Freiburg 1923, Herder.

die Papstgeschichte nicht kennt, mag hier aus vier Statuen, nein aus vier farbensatten Gemälden, ermessen, wie überwältigend groß der Dom sein muß, dem sie entnommen sind. Wer aber Pastors Papstgeschichte kennt, empfindet hier in dieser anmerkungslosen Ausgabe doppelt die ganze Selbstzucht des Historikers: welchen Riesenzwang muß sich in seinem Riesenwerke ein Mann auferlegt haben, der über eine solche Darstellungsgabe verfügt. Daß v. Pastor uns trotzdem noch den heiligen Pius eigens schenken möge, wäre unser sehnlichster Wunsch.

Grün, golden und rot hat „sein“ Verlag die Festgabe gekleidet. Sei es uns ein Symbol: Der Hoffnung auf lange, arbeitsfrohe Jahre, die der Herr dem eifrigen Forscher schenken möge, der dankbaren Liebe, deren wir ihn herzlich versichern und der Krone der Herrlichkeit, die Gott ihm einst gebe und die alle Erdenehrung unendlich überstrahlt.

P. Sturmius Kegel (Beuron).

Zur sechsten Jahrhundertfeier des hl. Thomas von Aquin[1].

Wie Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV., so erhebt auch Pius XI. seine Stimme zum Lob des hl. Thomas. Im vorliegenden Rundschreiben preist der heil. Vater den engelgleichen Lehrer zunächst als Heiligen und betont besonders seine Reinheit und Demut, seine Gottesliebe und seinen Gebetseifer. Der zweite Teil behandelt die Lehre, deren Grundpfeiler auf philosophischem und theologischem Gebiet aufgezeigt werden. Die Darlegungen der beiden ersten Teile finden im dritten Abschnitt ihre Anwendung auf die heutige Zeit: der Heilige wird vor allem der studierenden Jugend und den Priestern als Vorbild empfohlen. Im Festhalten an seinen wissenschaftlichen Prinzipien sieht der Papst das Heilmittel für die Schäden unserer Zeit. Aber ebensowenig wie einer seiner Vorgänger verlangt Pius XI. das Festhalten an einem bestimmten der verschiedenen Systeme, die sich auf Thomas berufen; auch will er nicht, daß man eine Entwicklung der philosophischen und theologischen Wissenschaft über Thomas hinaus leugne; aber die Methode, die Lehre und die Grundsätze des Heiligen sollen von allen festgehalten werden, wie es auch can. 1366 § 2 des kirchlichen Gesetzbuches verlangt. Innerhalb dieses Rahmens jedoch soll „unter den Verehrern des hl. Thomas ... jener ehrliche und freie Wettstreit herrschen, der die Vorbedingung bildet für den wissenschaftlichen Fortschritt“. Der Papst warnt vor der „gegenseitigen mißgünstigen Verkleinerungssucht, die der Wahrheit nicht dienlich ist und einzig und allein dazu führen kann, die Bande der Liebe zu zerreißen ... Die einzelnen sollen ... von einander nicht mehr verlangen, als was die Kirche, die Lehrerin und Mutter aller, von allen fordert. In solchen Fragen, in denen bei angesehenen katholischen Autoren verschiedene Schulmeinungen gleich berechtigt gegeneinanderstehen, soll niemand gehindert werden, die Ansicht zu vertreten, die ihm mehr Wahrheit zu enthalten scheint“. — Den Schluß des Rundschreibens bilden Anordnungen für die würdige Feier des Jubiläums in den Ordenshäusern, Seminarien und anderen geistlichen Schulen. Der Enzyklika ist ein Gebet des Heiligen angefügt, das zu Gott um Licht und Segen für die Studien fleht.

Die deutsche Übersetzung wird dem Urtext völlig gerecht, sie ist treu und doch unserem deutschen und modernen Sprachempfinden angepaßt. Nur an einer Stelle ist ein kleines Versehen unterlaufen: die Begehung des Jubiläums soll „im Laufe des Festjahres, in der Zeit vom 18. Juli [1923] bis zum Ende des nächsten Jahres [1924]“ erfolgen. Die Ausstattung, die der Verlag dem Rundschreiben gegeben, entspricht der Würde des gefeierten Lehrers und der Wichtigkeit der päpstlichen Kundgebung, die in Thomas nicht nur den Heiligen, sondern auch „die Autorität des kirchlichen Lehramtes“ geehrt sehen will.

P. Adalbert von Neipperg (Beuron).

---

[1] Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Pius XI. (29. Juni 1923: „Studiorum Ducem“). Autorisierte Ausgabe, lateinischer und deutscher Text. gr. 8°. (47 S.) Freiburg 1923, Herder.

Herders Zeitlexikon.*

Zum Herderschen Konversations-Lexikon ist im Jahre 1922 ein zweiter Ergänzungsband erschienen, der auch in Sonderausgabe als „Zeitlexikon“ dargeboten wurde. Derselbe hat ein herbes Geschick hinter sich. Er war schon 1914 vorbereitet, der Druck war weit vorangeschritten, der Weltkrieg jedoch nötigte zu dessen Einstellung. Bald nach Friedensschluß erwog der rührige Verlag seine Wiederaufnahme. Die auf so vielen Gebieten inzwischen eingetretene Andersgestaltung der Dinge forderten indessen nunmehr eine ganz neue Arbeit. Statt bloß Ergänzungen aus den fünf Friedensjahren 1910—1914 zu bieten, waren jetzt die ereignisreichen Kriegsjahre und die ersten Nachkriegsjahre 1914—1922 zu berücksichtigen. Dies alles ist mit höchst anerkennenswerter Sorgfalt und Zuverlässigkeit geschehen.

Auf beschränktem Raume bietet das „Zeitlexikon“ eine wahre Fülle des Wissenswerten über die Geschehnisse der letzten Vorkriegsjahre, des Weltkrieges und des Wiederaufbaues in den ersten Nachkriegsjahren. Der Weltkrieg, die in ihm hervorragenden Persönlichkeiten, die einzelnen Schlachten, die zumal für die Kriegsteilnehmer denkwürdigen Orte, die Waffenarten und andere Kriegsmittel, eingeschlossen Kriegslüge, Kriegswirtschaft, Kriegsfürsorge kommen ausgiebig zur Darstellung. Die politische Geschichte der einzelnen Staaten und Länder ist bis in die Gegenwart weitergeführt, besondere Beachtung finden selbstverständlich die deutschen Verhältnisse und die unfriedlichen „Friedensverträge“. Stehen Krieg und Politik auch voran, so kommen doch die kulturellen Leistungen und Werte nicht zu kurz. Religiösen und kirchlichen Personen und Verhältnissen ist geziemend Aufmerksamkeit geschenkt. Dies zeigen u. a. die Artikel: Benedikt XV., Pius X. und Pius XI., Breviereform, Codex juris canonici, Ehe, Großstadtseelsorge, Laienapostolat, Mission, Ordination, Pfarrer, Protestantismus, Staat und Kirche. Sämtliche neu errichtete Bistümer und apostolische Vikariate sind nachgetragen. Gleiche Sorgfalt erfahren Wissenschaft, Kunst und ihre Vertreter; es sei nur hingewiesen auf die Artikel: Deutsche Forschungsinstitute, Nobelpreise, Papyrus, Philosophie, Polarforschung, Radium, Relativitätstheorie, Religionsphilosophie, Theosophie, Baukunst, Malerei. Die Literaturen der einzelnen Völker sind weitgehend ergänzt. Über soziale Fragen geben u. a. Aufschluß die Artikel: Akademiker, Arbeiter, Beamte, Betriebsräte, Caritas, Kreisfürsorge, Rätesystem, Sachwert, Siedlung, Sozialisierung, Wohnung. — Jugendfürsorge, Jugendpflege, Pädagogik, Religiöse Kindererziehung, Rasensport, Studententum, Volkshochschule seien aus dem Gebiet der Erziehung und des Unterrichts genannt. Auch die Heilkunde (Röntgenstrahlen, Phototherapie, Serum, Tuberkulose, Typhus usw.) und die Landwirtschaft (Dünger, Kartoffel, Kleintierzucht, Schädlingsbekämpfung, Tabak, Torf) erhalten ihren Teil. Sehr sorgfältig und eingehend sind Industrie und Technik, Handel und Verkehr bedacht worden; erwähnt seien die Stichworte: Bergbau, Braunkohle, Dach, Dampf, Eisen, Eisenbahnen, Eisenbeton, Elektrizität, Feuerungsanlage, Förderanlage, Gas, Heizung, Kohle, Lokomotive, Motorwagen, Papier, Schiffbau, Trockenanlage, Binnenschiffahrt in Deutschland (mit Karte), Dampfschiff, Fernsprecher, Handel, Luftfahrt, Notgeld, Post, Rhein, Rohstoff usw. In ausführlichen Übersichten, in kurz und sachlich aufklärenden Einzelartikeln, vielfach mit beigegebenen Abbildungen oder orientierenden Karten werden wir mit den Vorgängen, Leistungen und Errungenschaften der jüngsten Vergangenheit bekannt gemacht.

Die Verlässigkeit des Herderschen Lexikon ist allgemein anerkannt; seine Ergänzungsbände verdienen das gleiche Lob. Bei einzelnen noch umstrittenen Punkten mögen Richtigstellungen nötig werden, manchmal mag die Auskunft allzu knapp sein, einige Stichworte mögen fehlen. Die allseitige Brauchbarkeit bleibt trotzdem unbestritten.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

---

* Herders Konversations-Lexikon. Zweiter Ergänzungsband 1. Hälfte, A—K. gr. 8° (928 Sp.) 2. Hälfte, L—Z. gr. 8° (1136 Sp.) Band 10 und 11 des Gesamtwerkes. Freiburg [1921 und 1922].

Bücherschau

Biblische Chronologie

Kugler, Frz. Xav., S. J., Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels nach biblischen und profangeschichtlichen insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen. Lex. 8° (XX u. 536 S.) Münster 1922, Aschendorff.

In chronologischen Fragen des Alten Orients ist unter den katholischen Gelehrten P. Kugler S. J. wohl einer der Fähigsten. Wir freuen uns deshalb, daß er sich daran gemacht hat, mehrere noch dunkle Punkte der biblischen Chronologie aufzuhellen. Wie früher in „Bibel und Babel" bewährt sich dabei der Verfasser als trefflicher Verteidiger des Alten Testaments. Die Gestalten des Gesetzgebers Moses wie die der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob bekommen durch Bestimmung der Regierungszeit Hammurabis auf 1947—1905 vor Christus ein viel deutlicheres, geschichtliches Gepräge, und auch die Bücher Esra und Nehemia, sowie die Chronik erhalten durch ihn ihren vollen Geschichtswert zurück.

So ist der Weg gebahnt für sichere chronologische Untersuchungen. In sieben Abhandlungen sucht P. Kugler hauptsächlich die Daten aller Herrscher über Palestina von Salomon bis zum ersten Jahrhundert vor Christus zu bestimmen. Für die Könige von Juda und Israel sind die Ergebnisse vielfach neu, aber doch so gut begründet, daß sie alle Beachtung in Fachkreisen verdienen. Beispielsweise wird denn auch das von P. Kugler bestimmte Jahr 986 vor Chr. für den Anfang des salomonischen Tempelbaus ohne Bedenken von P. Boylan in der Dublin Review (Juni—September 1923) übernommen. Für die meisten Synchronismen der Regierungen in Juda und Israel, bietet Kugler eine durchaus einfache und deshalb auch ganz befriedigende Lösung. Die abweichenden Theorien von Jos. Hontheim S. J. (Zeitschr. für katholische Theologie 42 [1918] 463 ff.) und A. M. Kleber O. S. B. (Biblica 2 [1921] 3 ff.) bespricht er in einem Nachtrag, aber nur um sie abzulehnen. Historisch-apologetisch sehr wichtig ist der Ausgleich, den die siebente Abhandlung zwischen dem 1. u. 2. Makkabäerbuche vermittelt. In die spätere Zeit hinein verfolgt P. Kugler nur das Geschick der Stadt Jerusalem und bestimmt die Jahre ihrer Eroberungen durch Pompejus (63 v. Chr.) und durch Herodes und Sosius (37 v. Chr.). Endlich datiert er die Ereignisse während des jüdischen Krieges (66—70 nach Chr.), der mit der Vernichtung der Stadt abschloß.

Fast wie ein Einschiebsel erscheint die in sich wichtige Untersuchung über das Jahr des letzten Aufenthaltes Pauli in Jerusalem und seiner Romreise. Über die Zeitbestimmung des Lebens und Todes Christi schweigt der Verfasser sich aus. Für eine allseitige Untersuchung dieser schwierigen Fragen müßte wohl ein ganzer Band geschrieben werden; doch hätte P. Kugler seinen Lesern eine weitere Freude bereitet, wenn er zwanzig, dreißig Seiten darauf verwendet hätte, uns wenigstens die Hauptergebnisse der modernen Forschung über die Fragen, wann ist Christus geboren und wann gestorben, in seiner kräftigen Art vorzuführen. — Tatsächlich finden wir in der Abhandlung über die letzten Jahre Pauli die einzige Berührung mit dem Christentum und der Titel „Von Moses bis Paulus" befremdet deshalb ein wenig, etwa wie wenn einer eine „Reisebeschreibung von Gaza bis Damaskus" schrieb, ohne Jerusalem zu erwähnen. Möge eine neue Auflage diese Lücke ausfüllen. Wenn der werte Verfasser dazu noch die Prophetie Daniels über die verschiedenen nacheinander folgenden Regierungen und über die siebzig Wochen untersuchte, hätten wir in diesem Werke den festen chronologischen Untergrund für eine neue Geschichte des Volkes Israel, seiner Entstehung und seiner Geschicke in Palestina und Babylonien bis zum Anfang des Christentums.

P. Kuglers Buch ist aber so schon voll von Neuigkeiten im besten Sinn des Wortes, voll anregender Darstellungen. Allen vom Verfasser wenn auch geschickt verteidigten Ansichten können wir freilich nicht beipflichtigen, so z. B. einem Jahresanfang im Frühling statt im Herbst zur

Zeit der Könige. Sehr überraschend kommt, daß P. Kugler seine früher als unbedingt sicher behauptete, weil auf astronomischen Daten beruhende Ansicht über die Zeit der ersten Dynastie von Babel jetzt geändert hat. Selbst Ungnad hatte sich, wenn auch mit Vorbehalt, dieser Ansetzung angeschlossen. Man kann also in der Chronologie nicht vorsichtig genug sein. Die originelle Verteidigung der Zeitfolge Esra—Nehemia hat auch den dadurch scharf kritisierten ehrwürdigen P. von Honacker als Gegner auf den Plan gerufen (Revue biblique Oktober 1923; Forsetzung 1924). Das alles hindert aber nicht, den großen Wert der Untersuchungen Kuglers voll anzuerkennen.

Was so oft in Predigten, und sogar biblischen Vorlesungen fehlt, ist der Eindruck von Wirklichkeit. P. Kugler ist tief in das geschichtliche Leben des jüdischen Volkes eingedrungen. Wer ihm zu folgen vermag, wird das Alte Testament mit erneutem Interesse und vermehrter Achtung lesen, und wenn er Prediger ist, auf der Kanzel es fruchtbarer verwerten können.

P. Hugo Bévenot (Weingarten).

Liturgie

Parsch, Dr. Pius, Aus Brevier und Meßbuch. Liturgische Perlen für das Volk. Regensburg 1923, Kösel & Pustet.

1. Der Gottesdienst der hl. Nacht 8° (94 S.)
2. Die Trilogie der Karwoche . „ (169 S.)
3. Die Liturgie des Osterfestes . „ (97 S.)
4. Die Lit. d. Fronleichnamsfestes „ (96 S.)
5. Das kirchl. Morgen- u. Nachtgebet (71 S.)

Nicht bloß im Meßbuch, auch im Brevier der Kirche sind kostbare Schätze verborgen. Es ist deshalb freudig zu begrüßen, wenn man dem Volk „liturgische Perlen" aus beiden bieten will.

Es gibt nun verschiedene Wege, zum Verständnis liturgischer Gebete zu führen. Parsch sieht vom lateinischen Texte ganz ab, er bringt nur eine deutsche Übersetzung, die sich fließend liest, wenn sie auch hie und da in die Breite geht. Vor allem ist er bestrebt, die Welt der Psalmen zu erschließen: durch Gliederung der Lieder, Überschriften, Hervorhebung besonders wichtiger Verse, namentlich aber durch getrennte, eingehende „Liturgische Erklärungen" der Psalmen. Das Hauptverdienst der Bändchen liegt wohl im praktischen Nutzen dieser „Erklärungen". Freilich muten gerade sie dem „Volke" viel, mitunter zuviel zu. Auch sind die Bändchen, vom 5. etwa abgesehen, für privates Beten bestimmt; der Geist der kirchlichen Gemeinschaft, aus dem diese Gebete doch entstanden sind und auch verstanden werden wollen, ist bei der Erklärung kaum genügend berücksichtigt. Bedauerlich ist auch, daß die Eigenform der Responsorien zu Gunsten leichterer Verständlichkeit ganz aufgegeben wurde. Die Unterscheidung von wichtigen und unwichtigen Psalmversen in den Trauermetten ist nicht genügend begründet und läßt sich in dieser Art kaum mit liturgischen Grundsätzen vereinen. Ferner vermißt man Einführungen in den Festgedanken und in die Stellung des Festes im Kirchenjahr.

Trotz dieser Ausstellungen glauben wir, daß diese Bändchen Gutes stiften werden. Sie bieten, das möge hier bemerkt werden, nur die Texte des römischen Breviers, nicht etwa auch die des Benediktinerofficiums.

Das erste Bändchen enthält die Weihnachtsmatutin und das Engelamt. Das zweite, wohl das verdienstvollste, führt trefflich ein in den Geist der Trauermetten, ihren geschlossenen Aufbau mit fortschreitender dramatischer Handlung vom Ölbergsleiden über Golgotha zum Auferstehungswunder; leider sind die Laudes nur im Auszug geboten. Das dritte Bändchen enthält die kurze Matutin, Laudes, Messe und Vesper des Ostertages, sowie die Lesungen und Responsorien der Osterwoche. Das vierte erschließt uns das Kunstwerk des Fronleichnamsoffiziums (Vesper, Matutin und Laudes). Wer das kirchliche Morgengebet der Sonntagslaudes und das Abendgebet der Komplet vom Samstag und Sonntag verständnisvoll beten will, greife zum fünften Bändchen.

Der Gottesdienst an unseren Hochfesten im Benediktinerorden. Erstes Bändchen: Weihnachten, lateinisch und deutsch mit Erklärungen hrsg. von Mönchen der Erzabtei Beuron 12° (XVI u. 128 S.) Beuron 1923, Kunstverlag.

Es ist kein geringes Verdienst der Abtei Maria Laach, daß sie vom Jahre 1910 an durch P. Plazidus von Spee die Litur-

gie der Hauptfeste in ihrer benediktinischen Form in zehn Bändchen weiteren Kreisen zugänglich machte. Da diese Hefte vergriffen sind, hat nun die Erzabtei Beuron mit Veröffentlichung einer Bändchenreihe „Der Gottesdienst an unseren Hochfesten im Benediktinerorden" begonnen. Das erste Bändchen behandelt das Weihnachtsfest und enthält nach einer Einführung in den Geist des Festes die erste und zweite Vesper, Matutin und Laudes, sowie alle drei Messen, sämtliche Texte lateinisch und deutsch mit vorausgeschickten Erklärungen. Im Unterschied zu den Parsch'schen Ausgaben ist hier die Erklärung der Psalmen absichtlich in engen Grenzen gehalten, beschränkt sich im allgemeinen auf die Angabe der Grundgedanken und der Beziehung zum Festgeheimnis; denn es soll vor allem ein Textbuch, nicht Betrachtungsbuch sein. Den tadellosen Druck besorgte die Herdersche Druckerei. Möchte dem Unternehmen, das einem oft geäußer Wunsche nicht Weniger entgegenkommt, ein guter Fortgang beschieden sein.

Das liturgische Tischgebet. Benedictio Mensae. 16° (46 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. M. —.25

Wenn der Apostel (1 Kor. 10, 31, so ist die Angabe S. 1 zu korrigieren) will, daß das ganze Tagewerk des Christen zum Gottesdienst werde, so können wir in diesem Wunsche den Keim des liturgischen Tischgebetes erblicken. Durch dieses Gebet erhält das Familienmahl eine heilige Weihe, wird zum Nachbild der altchristlichen Liebesmahle (Agapen), ja zum Abbild des himmlischen Hochzeitsmahles.

Das schön ausgestattete Büchlein in Taschenformat enthält nach einer kurzen Einführung von P. Ambrosius Stock in Maria Laach die liturgischen Tischgebete lateinisch und deutsch samt den wechselnden Einschaltungen, wie sie für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres vorgeschrieben sind. Da und dort sind die Texte den Bedürfnissen der „häuslichen Gewohnheiten" zulieb ein wenig abgeändert. Ob aber dadurch die Gebete, z. B. an den Kartagen, nicht an eindrucksvoller Kraft verloren haben? Der monastische Ritus hat für die Fasttage ein eigenes kurzes Gebet.

P. Pius Bihlmeyer (Beuron).

Mengwasser, H., Commentarii in Hymnos Breviarii. gr. 8° (XX u. 47 S.) Beatty, P. A. (U. S. A.) 1923, Archiabbatia S. Vincentii.

In dieser Serie von Kommentaren zu den Hymnen des Breviers ist bereits das fünfte Heftchen erschienen. Es erklärt die Hymnen in festis B. Mariae Virginis et S. Joseph. Von den bisher erschienenen Heftchen liegt uns z. Z. leider nur das erste vor, das den Prim- und Komplethymnus behandelt. Der Verfasser erklärt in deutlicher Übersicht und klarem schönen Latein die einzelnen Strophen der Hymnen zunächst ethymologisch und grammatikalisch und legt dabei den Text des monastischen Breviers zugrunde unter Berücksichtigung des Textes im römischen Brevier, sodann sucht er die asketischen und dogmatischen Gedanken in den Hymnen herauszustellen und gibt bisweilen eine in Gebetsform gehaltene Zusammenfassung des ganzen Inhaltes. Wer den Hymnus nach dieser Methode durchstudiert, wird neben Bekanntem auch wieder manches finden, auf das er bisher nicht aufmerksam geworden. Diese Kommentare könnten also viel beitragen zu einem besseren Verständnis und andächtigeren Beten des Breviers. Der Verfasser will mit der Herausgabe seiner Kommentare nicht erst Priester und Alumnen mit der poetischen Schönheit und dem gedankenreichen Inhalt der Hymnen bekannt machen, sondern schon Gymnasiasten, die sich für den künftigen Priesterberuf vorbereiten. Ihnen sollten neben den heidnischen Klassikern auch die christlichen Dichter vertraut werden; daß der Verfasser dabei die klassischen Dichter nicht unterschätzt, beweist der Umstand, daß von ihm gleichzeitig schon fünf Kommentarheftchen über Horaz erschienen sind.

P. Majolus Dieterich (Beuron).

Religion und Aszese

Lippert, Peter, S. J., Das Wesen des katholischen Menschen. Drei Vorträge. [Der katholische Gedanke, 5. Bändchen]. 8° (83 S.) München 1923, Theatiner-Verlag.

Man liebt es heute, nach der geistigen Haltung der Menschen verschiedene Typen aufzustellen. Deshalb nimmt es nicht wunder, wenn sich die Frage erhebt nach

einem katholischen Menschentyp. Antwort auf eine solche Frage wollen die drei Vorträge Lipperts sein. Da die geistige Bestimmtheit eines Menschen abhängt von der Wirklichkeit, in der er lebt und den Werten, die er schafft, wird die Einstellung des katholischen Menschen unter diesen beiden Gesichtspunkten geprüft. Bewegung in der Gebundenheit ist sein Wesen. Gebundenheit, indem er festhält an der Objektivität einer materiellen, geistigen und religiösen Wirklichkeit, als einem Nicht-Ich: heteronome Haltung. Bewegung dagegen in seinem Schaffen, im Ausgleich der Spannungen, in die er kraft seiner Natur hineingestellt ist.

In begeisternden Worten wird die Auswirkung dieser seelischen Haltung in einzelnen Lagen geschildert. Mit Wucht drängt sich einem der tiefe Sinn des alten Wortes von der anima naturaliter christiana auf. Der katholische Glaube ruht auf der Natur, erhöht und vollendet sie. In diesem Sinne kann man von einem katholischen Menschentyp sprechen. Er bedeutet eine Erhöhung und Vollendung der Menschennatur. Die einzigartige Stellung der Kirche im ganzen Innenleben des Katholiken hätte vielleicht deutlicher hervorteten dürfen.

Lippert zeigt ein Ideal, das uns mit Stolz und Vertrauen erfüllt. Zugleich aber mahnt er uns, immer mehr ganze und echte Katholiken zu werden. Möge das Büchlein vielen Suchenden in die Hände kommen. Es wird aber auch solche, denen die Gedanken nicht mehr ganz unbekannt sind, mit neuer Liebe und Begeisterung erfüllen.

Lippert, P., S. J., Von Seele zu Seele. Briefe an gute Menschen. 12° (VI u. 256 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M. 3.80

Dem Wunsche vieler entprechend, hat P. Lippert die Briefe, die er für die Zeitschrift „Seele“ schrieb, in einem Bändchen vereinigt. Wohl fast jeder, der einige jener Briefe kennt, wird mit frommem Verlangen nach diesem Büchlein greifen, denn P. Lippert besitzt in hohem Maße das Charisma der Seelenleitung. Er hat die große Gabe, die Wahrheit zu sagen, ohne einem weh zu tun. Meistens fängt er an, seine Sorgenkinder gegen sich selbst zu verteidigen: Er zeigt, was sie alles Gutes haben. Dann aber enthüllt er ihnen ihre wahren Fehler und gibt ihnen leichte aber wirksame Mittel an die Hand, diese zu bekämpfen. All das tut er mit solcher Liebenswürdigkeit und Güte, mit solcher Ehrfurcht für die Persönlichkeit und das Wirken Gottes in den Seelen, daß keiner sich verletzt fühlen kann. Oft spricht aus den Zeilen eine Klugheit, die unheimlich wäre, wenn sie nicht im Dienste der Liebe stände. Liebe aber spricht aus jedem Wort, und das verheißt dem Büchlein einen Erfolg, wie er wohl kaum einem anderen geistlichen Buche in diesem Jahre beschieden sein dürfte.

P. Willibrord Verkade (Beuron).

Fey, Mutter Klara, Advents- und Weihnachtsbetrachtungen. 8° (XII u. 285 S.) Freiburg 1921, Herder.

Wem es um Höhenflug, Sensation und Gefühlserschütterung zu tun ist, der wird dieses Buch unbefriedigt aus der Hand legen. Wer aber lernen will, wie man betrachten soll, und wie man aus dem betrachtenden Gebet Anregung holen kann zu einem ehrlichen Tugendstreben, zu der so notwendigen Kleinarbeit im Innern der Seele, der wird aus diesen „Betrachtungen“ reichen Nutzen ziehen und sich an manchem Goldkorn erfreuen, das da und dort verborgen liegt. Die Verfasserin leitet ihre „Töchter vom armen Kinde Jesu“, für welche diese Betrachtungen zunächst geschrieben sind, dazu an, wie sie mit unablässiger Treue an ihrer Lebensbesserung arbeiten sollen nach dem von ihr angeführten Worte des hl. Franz von Sales: „Gehen wir nur immer vorwärts, setzen wir ruhig einen Fuß vor den andern und wir werden zum Ziele gelangen“ (15). Über eine große Kenntnis des menschlichen Herzens verfügend und immer mit den wirklichen Verhältnissen rechnend, weiß sie bald maßvoll anzueifern, bald mütterlich zu trösten. So sagt sie denen, die „zaghaften Herzens“ sind,: „Weißt du denn nicht, daß die Sünden der ganzen Welt vor der Barmherzigkeit Gottes wie ein Strohhalm sind, den man in ein Feuer wirft, worin er verzehrt wird und verschwindet?“

Die Herausgeberinnen werden bei der Pietät für ihre Stifterin sich schwerlich dazu entschließen können, bei einer Neuauflage Änderungen anzubringen. Vielleicht finden

sie aber folgende Punkte wenigstens der Erwägung wert. Zu Beginn jeder Betrachtung ließe sich deren Inhalt in einem kurzen Schlagwort angeben. So praktisch S. 13 die Anwendung ist, so ist es doch kaum anzunehmen, die Pharisäer und Sadduzäer hätten es sich gefallen lassen, daß Johannes ihnen zurief: „Vipernbrut! Wer wird euch zeigen, dem künftigen Zorne zu entfliehen?" Der Satz, Maria habe lieber auf die Gottesmutterwürde als auf den Schmuck der Jungfrauschaft verzichtet (74) ist zwar auch anderwärts zu lesen, wird aber dadurch nicht dogmatisch richtig. Die Wendung, „die Demut allein geht durch" (84) ist nicht glücklich, ebenso (130) Johannes sei von dem aus der Seite Jesu hervorströmenden „Blut und Wasser übergossen" worden. Die letzte Betrachtung lehnt sich an das Psalmwort (37, 18) an: „Mein Schmerz ist immerdar vor meinem Angesichte." Wir hätten gern einen freudigeren Abschluß des Ganzen gewünscht. Auch hätte mancher früheren Betrachtung ein hellerer Klang und eine stärkere Betonung der gerade im Kloster so unentbehrlichen Freude wohlgetan.

P. Dominikus Johner (Beuron).

Tüshaus, K., Vater Benediktus. 8° (130 S.) St. Ottilien 1923, Missionsverlag. M. 3.—; geb. M. 4.—

Wir besaßen bisher in der Hauptsache drei Benediktusbücher (Brandes-Staub, Sauter und Herwegen); ein viertes mit freilich bescheidenerem Umfange gesellt sich ihnen hier bei. In der Auffassung des Heiligen weisen alle vier erhebliche Unterschiede auf. Jedes spiegelt, möchte man sagen, St. Benedikts Bild so wieder, wie man es in der Umwelt des Verfassers erlebt und sich vorstellt. Es kommt nun ganz darauf an, ob und wie weit diese Vorstellung geschichtlich und sachlich begründet ist.

Das Büchlein von Tüshaus hat den Titel: „Vater Benediktus". Somit will es keine vollständige Lebens- und Charakterschilderung sein. Es hebt aus Gregors d. Gr. zweiten Buch der Dialoge nur die Züge und Geschehnisse hervor, die St. Benedikt als milden, erbarmenden Vater erscheinen lassen. So kommt es, daß von achtunddreißig Kapiteln bei St. Gregor hier nur acht herangezogen sind. Eine Auswertung der heiligen Regel ist leider nicht geschehen. Dem geringen Stoff ist durch dichterische Kombination mancherlei nicht ohne Geschick hinzugefügt. So entsteht ein literarisches Ganzes, das man benediktinische Fioretti nennen könnte. Dichtung und Wahrheit sind hier bewußt noch weniger geschieden als in der zu Grunde liegenden Quelle. Sie kleiden sich dazu großenteils ins Gewand einer späteren Zeit. Dadurch erklären sich manche Anachronismen, die ins Jahrhundert des historischen Heiligen nicht recht passen, Anachronismen in der Gesamtauffassung, in der teilweise süßlichen-subjektiven Religiosität, in Einzelheiten wie der damals kaum denkbaren verzierten Pergamenturkunde, dem Tabernakel u. a., von der sizilianischen Plaziduslegende ganz abgesehen. Trotzdem wird das nette Büchlein, dessen Bilderschmuck zur Veranschaulichung des Inhalts beiträgt, sicher seine Freunde finden. Vor allem, wer nicht schon ein anderes Benediktusleben kennt oder wem es nicht darum zu tun ist, sich ein historisch treues Bild vom Heiligen vor die Seele zu führen, dem kann die poetisch verklärte, fromme und warme, zuweilen freilich etwas weiche Eigenart von „Vater Benediktus" viel Freude und Erhebung bieten. Besonders in Jugend- und Volkskreisen dürfte die Verfasserin dem Heiligen etwas von jener Popularität zurückgewinnen, die er in früheren Zeiten besaß.

P. Justinus Uttenweiler (Beuron).

Literatur und Kunst

Wasserzieher, Dr. Ernst, Sprachgeschichtliche Plaudereien. 8° (VIII und 288 S.) Berlin 1922, Ferdinand Dümmler. M. 2.50; geb. M. 3.—

Wie die Bücher „Leben und Weben der Sprache" und „Bilderbuch der deutschen Sprache" (bespr. Benedikt. Monatschrift III, 205) will auch dieses Buch sprachgeschichtliche Kenntnisse in die weitesten Kreise tragen. Es wird zweifellos seinen Zweck erfüllen, sobald das Bücherkaufen „weitesten Kreisen" wieder möglich sein wird. Denn das Buch enthält wirklich köstliche Plaudereien über Dinge, die uns im Leben täglich begegnen, deren Namen wir im

Munde führen, die aber vielfach für uns den tieferen Sinn verloren haben. Wer eine nützliche und lehrreiche Unterhaltung sucht, greife nach dieser Schrift. Einige Ungenauigkeiten wird man dem Nichtkatholiken gerne nachsehen. Wir sind übrigens nicht verwöhnt. So enthält der „Duden“ eine große Anzahl jämmerlicher Erklärungen katholischer Worte; und viele sucht man bei ihm vergebens. In Holland erschien 1902 von der Hand des bekannten Sprachforschers A. W. Stellwagen ein Büchlein mit der Aufschrift: „Roomsche Woorden“ (Katholische Worte), ein nachahmungswürdiges Beispiel für uns in Deutschland. Bei den „Plaudereien“ ist mir folgendes aufgefallen: Seite 7 wird Beuron der Hauptsitz des Benediktinerordens in Deutschland genannt, was zuviel gesagt ist. Einer der Hauptsitze wäre schon schmeichelhaft genug. Seite 20 heißt es beim Worte Utopie vom großen Thomas More, er sei 1535 als Hochverräter enthauptet worden. Ganz richtig, aber das Wörtchen verdiente wohl in Anführungszeichen zu stehen. Auf Seite 109 wird das Fronleichnamsfest das höchste katholische Fest genannt, was unrichtig ist. Es steht den drei Hauptfesten Weihnachten, Ostern und Pfingsten an Bedeutung nach. Das Kapitel: Die Entstehung der Sprache im Lichte der Biologie würde man in einer folgenden Auflage gerne vermissen, da es gar so hypothetisch ist und von Grundanschauungen ausgeht, die noch lange nicht bewiesen sind und deshalb nicht in „weiteste Kreise“ getragen werden sollten.

Grosse, Ernst, Die ostasiatische Tuschmalerei. [Die Kunst des Ostens, 6. Band]. 4° (52 S. mit 160 Tafeln) Berlin 1922, Bruno Cassirer.

Es ist immer ein Hochgenuß, einem feinen Menschen zuzuhorchen, der mit größter Sachkenntnis spricht von dem, was er liebt. Wenn er dazu noch in der Lage ist, durch Bilder seine Worte zu beleuchten und zu bekräftigen, so ist man doppelt beglückt, besonders wenn das, was uns gezeigt wird, eine Auswahl vom Besten des Schönsten ist.

Ernst Grosse, der wie keiner die ostasiatische Kunst kennt, sie an Ort und Stelle studiert, sich während seines langen Aufenthaltes im Reich der Mitte und in Japan tief in den Geist der Bewohner versenkt hat, ja sich ostasiatisch umzudenken wußte, schenkte uns im vorigen Jahr ein Buch, welches uns die Meisterwerke der chinesischen und japanischen Tuschmalerei so nahe bringt, daß man sich leicht in sie hineinleben kann. In seiner tiefsinnigen, überaus lehrreichen Einführung weist Grosse darauf hin, daß die chinesische und japanische Tuschmalerei ein Ausdruck ostasiatischer Mystik, insbesondere der des Zenismus ist, der aus einer Umschmelzung taoistischer und buddhistischer Elemente entstand. Er weiß uns auch manches von den einzelnen Malern und ihrer Kunst- und Lebensauffassung zu erzählen, was uns einen hohen Begriff von ihren moralischen Eigenschaften gibt. Was man bei den alt-ostasiatischen Tuschmalern bewundern muß, ist die Zartheit, Feinheit und Unmittelbarkeit ihres Gefühls, die meisterhafte Sicherheit und Leichtigkeit ihrer Hand und die geradezu geheimnisvolle Unstofflichkeit ihrer Kunst. Neben ihnen sind unsere Maler bei allen occidentalen Vorzügen, die sie letzterhand den Ägyptern und Griechen verdanken, rohe Klötze und tappige Maulwürfe. Von allen kommt ihnen Rembrandt in seinem geheimnisvoll abgetönten Radierwerk wie auch in seinen Tuschzeichnungen noch am nächsten. Als ich den bambusschneidenden Mann des Liang K'ai auf dem Schutzumschlag des Grosseschen Buches sah, kam es mir unwillkürlich: „Schau Rembrandt!“ Dem Verlag gebührt hohes Lob für die prachtvolle Ausstattung des Buches.

P. Willibrord Verkade (Beuron).

v. Acken, J., Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk. 8° (IV und 120 S. mit Abbildungen). 2. Auflage Gladbeck i. W. 1923, A. Theben.

Erst nachdem der erste Aufsatz dieses Heftes gedruckt war, kam dem Unterzeichneten die 2. Auflage der Schrift van Ackens in die Hände. Sie enthält gegenüber der 1. Auflage nur unwesentliche Änderungen. S. 97 f. wird ein einschränkender Zusatz gemacht, der auf die oben S. 12 auch von mir vertretene Auffassung Rücksicht nimmt.

P. Fidelis Böser (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Trauer und Freude in Einsiedeln. Am 7. Dezember 1923 entschlief nach langer, leidvoller Krankheit Fürstabt Thomas Bossart von Einsiedeln. In ihren Nummern 334 und 291 (292 und 294) brachten die „N. Zürcher Nachrichten" und das Luzerner „Vaterland" mit großem Trauerrand von guten Kennern ausführliche Nachrufe, denen wir leider nur dies entnehmen können: Kaspar Bossart wurde geboren am 16. September 1858 in Altishofen (Kt. Luzern). Gymnasiast in Einsiedeln, 1877 dort ins Noviziat aufgenommen, 1884, nach theol. Studien im Stift, zum Priester geweiht, 1886 nach weiteren zwei Studienjahren an der Gregoriana in Rom zum Dr. theol. ernannt, danach acht Jahre Dogmatikprofessor in Einsiedeln und ein Jahr im Anselmianum in Rom, wurde er 1895 von seinem neuerwählten Abte Kolumban zum Dekan (Prior) ernannt und damit nach Schweizer Klösterbrauch für die innere Leitung des Klosters bestimmt, in der er eine „Klugheit und Umsicht entfaltete, eine väterliche Liebe und Sorgfalt, eine feste und doch milde Initiative und Konsequenz, welche die wahrhaft goldene Amtsführung des vortrefflichen Dekans Ildefons Hürlimann fast vergessen und verschmerzen ließen". Am 30. Mai 1905 ward er zum Abte seines Klosters erwählt. Er führte als solcher fort, was zum Teil sein Vorgänger schon begonnen hatte: die glänzende Restauration der Klosterkirche und die Wasserversorgung im ganzen Stiftsbereich. In erhöhtem Maße sandte er seine Untergebenen an die Hochschulen in Freiburg und Rom, und nur die Krankheit hinderte ihn daran, eine geplante neue landwirtschaftliche Schule einzurichten. Im Weltkrieg übertrug ihm das Vertrauen weitester Kreise die Korrespondenzvermittlung. Groß ist schon die Sorge für eine Ordensfamilie von über 150 Mitgliedern, mit den Stiftsschulen, den zahlreichen Pfarreien und Expposituren. Hierin sah er mit Recht seine Hauptaufgabe. „Darum suchte er vorab in seinen Untergebenen den echt benediktinischen Geist zu erhalten und zu vermehren. Sie sollten tüchtige Religiosen sein. Dafür wirkte er in erster Linie durch sein Beispiel. Im Chor, bei den gottesdienstlichen Funktionen, die er vornahm, bei seinen Ansprachen an die versammelte Ordensgemeinde, überall hatten seine geistlichen Söhne Gelegenheit, den tief religiösen Sinn, den echt monastischen Geist ihres Vaters zu bewundern und nachzuahmen." In dem Eifern für einen schönen, glänzenden Gottesdienst, vor allem die würdige Feier des Chordienstes, das öffentliche Psalmgebet, „fühlte er sich so recht als Benediktiner, dem im hl. Regelbuche gesagt ist: ‚dem Gottesdienste darf nichts vorangesetzt werden'". P. Albert Kuhn hat im „Vaterland" (Nr. 291) in vortrefflicher Charakteristik gezeigt, wie dieser wahre Ordensmann, diese „Johannesseele, voll Liebe und Zartgefühl, dazu von adlergleichem Aufschwung und Höhenflug" von drei Gedanken ausgefüllt war: Seelsorge, Wissenschaft, Einsiedeln. Schon die bloße Liebe zu seinem Meinradsstift mit der schönen Kirche und dem Heiligtum U. L. Frau machte es ihm unmöglich, die Wahl zum Abtprimas-Stellvertreter mit dem Recht der Nachfolge anzunehmen, die 1913 bereits auf ihn gefallen war. Auch für den Posten eines Wiener Nuntius soll er einmal in Frage gestanden haben. — Ein schweres Nierenleiden zehrte seit 1919 an seiner Lebenskraft; am 7. Dezember ist er ihm erlegen. Am 12. Dezember wurde er in der Gruft beigesetzt. Vier Bischöfe standen an seiner Bahre. Der Primas des Ordens hielt die Funktionen, acht Äbte, darunter die Erzäbte von St. Ottilien und Beuron, folgten dem Zuge und viele geistliche und weltliche Würdenträger: ein treues Zeugnis dafür, wie tief und allgemein die Liebe zu dem Verstorbenen und die Trauer um ihn gewesen ist. — Der neue Abt Ignaz Staub ist, wie wir der „Schweizerischen Kirchenzeitung" (1923 Nr. 52) entnehmen, in Baar (Kt. Zug) am 19. Dezember 1872 geboren. Hier besuchte er die Volks- und nachher die dortige Sekundar- und Lateinschule. Von da zog der junge Joseph Thomas Staub ans Gymnasium nach Einsiedeln. Nach Beendigung der sechsten Klasse bat er um Aufnahme ins Noviziat. Seine Bitte wurde erfüllt. Am 8. September 1893 legte er als Frater Ignatius die hl. Gelübde ab. Noch als Frater wurde er nach begonnenen und vollendeten Theologiestudien in Einsiedeln von seinem Abte nach Rom gesandt, um in St. Anselm seine theologische Bildung zu vertiefen. Dort weilte er 1898—1899. Am 16. Juli 1899 zum Priester geweiht, wurde er als Aushilfsseelsorger und zur vollen Erlernung der französischen Sprache nach Vevey (1899—1900) und dann nach Montreux (1900—1902) gesandt, wo er als Vikar wirkte. Von 1902—1906 weilte P. Ignaz an der Universität Freiburg, wo er Geschichte, Kunstgeschichte und geschichtliche Hilfswissenschaften studierte

und sich den Doktorgrad an der philosophischen Fakultät erwarb. Seine vorzügliche Dissertation war eine Arbeit über Dr. Johann Faber, Generalvikar von Konstanz 1518—1523. In Freiburg erwarb sich P. Ignaz auch besondere Verdienste um das Zustandekommen der Akademie St. Croix. Seit 1910 wirkte er als Professor an der Syntax, von 1915 an der Rhetorik; 1916 wurde er Stiftsbibliothekar, behielt aber die Professur für Geschichte, die er schon seit 1906 zum Teil inne hatte. In den letzten Jahren hat sich P. Ignaz in das Kloster Au bei Einsiedeln zurückgezogen, wo er an einem Geschichtslehrbuch für schweizerische Mittelschulen arbeitete, das Schweizergeschichte und Weltgeschichte harmonisch verbinden sollte. Er erfüllte damit Wunsch und Auftrag der geschichtlichen Sektion des katholischen Volksvereins. Die Geschichte des Mittelalters erschien im Jahre 1922. Am 19. Dezember, seinem Geburtstage, ward P. Ignaz Staub im ersten Wahlgang zum Abt erwählt.

Aus Pannonhalma schreibt man uns: „Anfangs September 1923 hat unsere ungarische Kongregation auf Bitten der Hauptstadt Budapest dort ein humanistisches Gymnasium eröffnet, zunächst nur die erste Klasse. Die Schwierigkeiten, die bei der Eröffnung zu überwinden sind, sind ziemlich groß, besonders wegen der Wohnungsfrage. Die ersten vier Patres wohnen vorläufig bei den Patres Jesuiten im Kongregationshaus. Dieses Gymnasium ist das achte unter den Ordensgymnasien (Győr, Pápa, Esztergom, Sopron, Kőszeg, Pannonhalma, Komárom, Budapest). Die Mitbrüder in Komárom (Komorn), die durch den Trianon-Frieden unter tschechoslowakische Herrschaft gekommen sind, müssen schwere Erprobungen erdulden. Die Regierung hat den dortigen Besitz beschlagnahmt, will das Priorat von Pannonhalma trennen und wahrscheinlich einer tschechischen Abtei unterordnen. Zwei von den dortigen Patres wurden im Frühjahr 1923 ausgewiesen und dürfen nicht mehr zurückkehren. — Auf dem ungarischen Katholikentag in Budapest (7.—11. Oktober 1923) hat der Erzabt, Dr. Remigius Bárdos in mehreren Sitzungen präsidiert und P. Prior, Victorinus Strommer, eine glänzende Rede gehalten über Jugendschutz und Jugendseelsorge. — Unter den literarischen Arbeiten der ungarischen Benediktiner sei folgendes hervorgehoben: P. Engelbert Márzy, staatl. (Schul)- Mittelschulinspektor in Miskolcz, veröffentlichte sein tiefes, wertvolles Werk über die Lehre des hl. Benediktus von der Demut. Es macht weitere Kreise mit benediktinischer Aszese bekannt. Abt Dr. Irenäus Zoltvány von Bakonybél schrieb ein Buch über Erotik und Literatur; das Werk behandelt die heikle Frage vom Standpunkt der katholischen Moral. P. Caecilius Bognár, Privatdozent an der Universität Budapest gab ein Werk heraus über die Werttheorie. In der populär-hagiographischen Sammlung „Unsere Schutzheiligen“, die schon über 90 Heiligenleben in Heften zu je 50—70 Seiten zählt, haben die Patres Florianus Kühár, Elias Kemenes, Johannes Mjlaki, Theodorius Niszler, Chrysostomus Kelemen, Odilo Pammer mehrere Heiligenleben bearbeitet. Die Sammlung ist sehr beliebt beim ungarischen Volke und wird in der Seelsorge viel Hilfe leisten. Unter die Oblaten des heiligen Vaters Benediktus (Zentraldirektor P. Florianus) wurden schon mehrere Mitglieder aufgenommen in der Metropole des ungarischen „Alföld“, in Kecslemét und in der Stadt Kőszeg“. Über diese eine „aus den zahlreichen Äußerungen frischen katholischen Lebens“ in Ungarn, und ihre Tätigkeit hat jüngst P. Peter v. Olasz S. J. näheres in den „Stimmen der Zeit“ berichtet.

Vom St. Ulrichs- und St. Konrads-Jubiläum. Mönche waren sie nicht, aber Freunde der Mönche, auf eine Zeit Schüler zu St. Gallen und dort gern gesehene Gäste. 1923 haben beide Heilige ein Jubiläum gefeiert. Bei St. Ulrich waren es 1000 Jahre, daß er Bischof von Augsburg wurde, bei St. Konrad 800, daß er am 28. März 1123 von Papst Kalixt II. heiliggesprochen, und daß sein heiliger Leib beim ersten „Konradifest“ am 26. November des gleichen Jahres aus dem Grabe erhoben ward.

Aus Augsburg erfuhr man schon im Mai, daß der Heilige Stuhl für den 4. Juli und die ganze Oktav einen vollkommenen Ablaß gewährt habe. Nachdem dann tagelang tausend fleißige Hände bis spät in den Abend die weiten Hallen des Ulrichmünsters festlich hergerichtet hatten, wurden an der Vigil des Festes, den 3. Juli, in der Morgenfrühe die heiligen Reliquien von St. Ulrich und Afra aus ihren Grüften ehrfürchtig erhoben. Mittags fanden alter Sitte gemäß die „drei Vespern“ zu St. Ulrich, St. Moritz und im Hohen Dome nacheinander statt. Abends läuteten sämtliche Glocken Augsburg eine Viertelstunde lang den Festtag ein. Am Tage selbst war Pontifikalamt des greisen Diözesanbischofs in St. Ulrich, abends dort Lichterprozession. An

den übrigen Tagen pontifizierten bischöfliche Gäste und Benediktineräbte. Am Sonntag, den 8. Juli, zog nach dem Pontifikalamt des Weihbischofs die Reliquienprozession durch die Stadt, geführt vom Bischof von Chur, der selbst das „Ulrichskreuz“ trug, seine Assistenz Kelch und Schweißtuch des Heiligen. Zwölf Subdiakone aus dem Welt- und Ordensklerus standen als Sargträger bereit, ihnen zur Seite eine Abteilung Reichswehr als Ehrenwache. Nach dem Gang durch die Stadt, als die Prozession wieder in die obere Maximilianstraße einbog, nahmen der Weihbischof und die drei Äbte von St. Stephan-Augsburg, St. Ottilien und Neresheim den Sarg auf ihre Schultern, dem hl. Ulrich ihre Verehrung zu erweisen, und trugen ihn zurück ins Münster. Den rührenden Schlußakt des Jubiläums bildete am Abend des 11. Juli nach der Schlußpredigt die Bergung der heiligen Reliquien in ihren Grüften. Vier Bischöfe und eine ganze Anzahl Prälaten hatten durch ihre Mitwirkung den Glanz der Tage erhöht. Nicht weniger als achtzehn Predigten waren gehalten worden, an besonderen je eine morgens über die sieben Gaben des göttlichen Geistes und abends über die acht Seligkeiten des Herrn. Ganze Gemeinden waren zum hl. Ulrich gepilgert, der Diözesanbischof hatte, „des treuen Oberhirten Opfergeist für Gott, Kirche und Vaterland“ in einem eigenen Hirtenbrief gepriesen (Augsburger Postzeitung, Festnummer, Nr. 151).

Konstanz konnte naturgemäß seinem Jubiläum den Hintergrund nicht bieten, den Augsburg bot. Auch hat St. Konrad weder im Leben noch im Tode die Bedeutung eines hl. Ulrich gehabt. Aber was geschehen konnte, geschah, sachlich wohl noch mehr als in Augsburg. Seit dem 16. Januar 1922 war mit Eifer an der Wiederherstellung des Münsters gearbeitet worden. Staat und Kirche gingen dabei einträchtig zusammen; die Stadt lieh das Gerüstholz und stiftete für die Stirnwand des Chores eine Konradistatue. Prinz Max von Baden schenkte als Hochaltarblatt eine mächtige Salemer Himmelfahrt Mariens v. J. K. Stauder. Wöchentliche „Festblätter“ als Beilagen zur „Deutschen Bodenseezeitung“ bereiteten seit dem 19. Oktober Verstand und Wille, eine „Missionserneuerung“ im Münster die Seelen der Konstanzer vor zur würdigen Mitfeier des „Festtriduums“ vom 23.—25., bezw. mit Vorakt und Schlußfeier, vom Abend des 22. bis zum Morgen des 26. November. Am Konradisonntag fand mittags der festliche Zug mit dem Haupte des Heiligen vom Münster nach „St. Stephan“ statt, am Abend ein „Festakt“ im oberen Konziliumssaale mit Festrede und Aufführung des Oratoriums „Mariä Heimgang“ von P. Gregor Molitor. Der Diözesan-Erzbischof von Freiburg und die Bischöfe von Chur, Feldkirch, Rottenburg und St. Gallen als Rechts- bezw. Amtsnachfolger der Konstanzer Bischöfe waren erschienen, dazu der Bischof von Mainz als ehemaliger Metropolit. Fünf der Bischöfe hatten eine der insgesamt sieben abends und morgens stattfindenden Predigten übernommen, die zweite hielt Prälat Gisler-Chur, die vierte Dr. Hartmann von St. Ulrich in Augsburg. Erzabt Raphael war von Beuron gekommen, Abt Ansgar aus Weingarten, der Stiftung des Vaters St. Konrads, und kurz Dekan Athanasius aus Einsiedeln. Der Bischof von Basel-Solothurn konnte wegen hohen Alters nicht erscheinen. In einer Festschrift „Das St. Konradsjubiläum 1923“ haben K. Gröber und A. Merk, Festblätter, Festpredigten (leider nicht sämtlich im vollen Texte), Festartikel und Festbericht zusammengefaßt. Sie ist, wie das Fest selbst es war, von den drei Gedanken beherrscht: Erinnerung an Konrad den Heiligen, Andenken an die alte ehemalige Diözese und glücklich erfolgte Renovierung des Münsters. Auch ohne das Dutzend guter Bildbeigaben würde sie mancherlei Anregung vermitteln: kunsthistorisch und kunstkritisch liturgisch und hagiographisch. — Wahrlich, die Heiligen der Kirche sterben nicht! Sie leben fort durch ihr Beispiel, sie wirken fort durch ihre Fürbitte. St. Ulrich und St. Konrad sagen uns, daß es auch früher trübe Zeiten gegeben, und daß Gott die Seinen noch immer väterlich geführt hat.

Über **Abt Jos. Pothier** († 8. Dez. 1923) und seine Bedeutung für den kirchlichen Choral werden wir aus berufener Feder einen eigenen Nachruf bringen.

Unsere Beilage gibt eine Rundplastik wieder (Original Gips, ca. 50 cm Durchmesser, in Beuron), die P. Desiderius (Peter) Lenz 1858 in München auf die „Deutsche allgemeine und historische Ausstellung“ brachte.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Iugiter auxiliare tuo famulo, Dionysi,
abbati exsultanti animo sacra libaturo,
iam redimito auro sua tempora. Sancta patrona,
quaesumus, intercede tua prece pro patre nostro.

Die Familie als Grundlage benediktinischen Mönchtums.

Von P. Sigisbert Mitterer (Schäftlarn).

Alle katholischen Orden haben ein großes, gemeinsames Endziel: die bis zum völligen Verzicht auf das eigene Ich gehende freiwillige Hingabe des Menschen an Gott, um sein Reich in der Seele immer vollkommener auszugestalten. In den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles und namentlich in ihrer nach außen zutage tretenden Wirksamkeit im Dienste der Kirche Christi stellen sie jedoch eine äußerst buntgestaltete Vielheit von durchaus eigenartigen Individualitäten dar. Der Kartäuser z. B., der Franziskaner, der Jesuit scheinen jedermann klar zu erkennende Typen katholischer Ordensleute zu sein, und was die Predigermönche oder die Barmherzigen Brüder für die ihnen vorwiegend entsprechende Berufstätigkeit halten, ist klar verständlich in ihrem Namen ausgedrückt.

Beim benediktinischen Mönchtum, das doch sicherlich eine durchaus selbständige Erscheinungsform unter allen Orden ist, bietet es aber merkwürdigerweise eine gewisse Schwierigkeit den gerade ihm wesentlichen Charakter und die ihm vor allem eignende Arbeitsaufgabe kurz aufzuzeigen. Tatsächlich hat der hl. Benedikt seine Mönche auch wirklich weder zur Pflege eines bestimmten, außerhalb des allgemeinen monastischen Lebens gelegenen aszetischen Ideals noch einer besonderen beruflichen Eigentümlichkeit verpflichtet. Darum wäre es sehr schwer irgendeine der klösterlichen Tugenden als kennzeichnend gerade für die Benediktiner herausgreifen zu wollen, so daß sich auf ihr unsere Art vielleicht ähnlich aufbaute wie etwa die der Kapuziner auf der Armut; daher kommt es schließlich auch, daß sich die Benediktiner nicht wie andere Orden irgend einer Tätigkeit mit ausschließlicher Vorliebe hingeben, sondern daß sie sich je nach Ländern und Zeiten bald diesem bald jenem der im Rahmen der katholischen Weltseelsorge liegenden Wirkungsbereiche widmen.

Man könnte bei einer flüchtigen Beurteilung darin einen Mangel sehen. Diese breite Einstellung der benediktinischen Mönchsaszese und diese Vielseitigkeit benediktinischen Schaffens beruht aber keineswegs auf einer in unserer Verfassung liegenden Armut an straffen, bestimmten Richtlinien und Grundsätzen, sondern im Gegenteil auf einer sehr wertvollen Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit an alle zeitlichen und räumlichen Umgebungen, in denen ein Benediktinerkloster wirken soll.

Wir halten es darum geradezu für das unsterbliche Verdienst unseres heiligen Stifters, daß er die Richtung unserer religiösen Betätigung nicht auf die besondere Betonung einer ganz bestimmten Seite des Tugendstrebens eingestellt und unser Wirken nach außen nicht einseitig an eine einzelne Berufsarbeit gebunden hat, sondern daß er sein Werk auf eine Regel gründete, deren Hauptvorzug eben in ihrer ganz universellen Brauchbarkeit für die religiösen und kulturellen Bedürfnisse aller Völker und Zeiten liegt. So blieb der Benediktinerorden immer in einer lebendigen Fühlung mit allen umgebenden Volksgemeinschaften und erweckte bei der Außenwelt von jeher gerne den Eindruck einer wohltuenden Großzügigkeit und Freiheit.

Der innere Grund nun, warum gerade unser Orden die nach seiner Regel lebenden Mönche jeweils über alle örtlichen und zeitlichen Gebundenheiten hinweghebt und ihnen eine für alle Länder und Jahrhunderte brauchbare Lebensnorm an die Hand gibt, ist darin zu suchen, daß sich der hl. Benedikt als Verfassungsprinzip seiner Stiftung der naturgemäßesten Gemeinschaftsform der menschlichen Gesellschaft überhaupt bediente, der Familie. Nirgends äußern sich ja die Lebenserscheinungen in so bunter Mannigfaltigkeit wie in den einzelnen Familien. Schon eine natürliche Familie muß eine ganz eigentümliche Individualität sein: das liegt in ihrem Wesen. Ein gewisser Familienpartikularismus selbst im Verband der straffsten sozialen Großeinheit, des Volkes oder Staates, ist etwas Gesundes und gibt dem gesamten Leben frische Abwechslung und kulturfördernde Rührigkeit.

Auch jedes Benediktinerkloster bildet für sich eine selbständige, autonome Familie und trägt als solche alle in dieser Tatsache liegenden Entwicklungs- und Hemmungsmöglichkeiten in sich. Dieses Familienprinzip unterscheidet uns geradezu grundsätzlich von den meist zentralistisch organisierten neueren Orden, die ihre Wirksamkeit weniger in der Lebensäußerung des einzelnen Klosters, als in der vielfach sehr fruchtbaren Zusammenfassung aller Kräfte unter einer Gesamtleitung betätigen. Die dadurch erzielten, unleugbar großen Erfolge haben auch bei uns schon manchmal zu einer Nachahmung dieser Verfassungsform verlockt. Aber solche Anpassungsversuche an das ganz anders geartete Gemeinschaftsleben dieser Orden bedeutete immer eine grundsätzliche Verkennung unseres eigentlichen Wesens und brachten nie mehr als nur vorübergehende Erfolge. Ein Benediktinerkloster ist eben nicht so fast Glied eines großen Ganzen, als vielmehr ein selbständiger Organismus, dessen Wirksamkeit nicht davon abhängig ist, inwieweit der Gesamtorden als solcher durch das Einzelkloster etwas leistet, sondern

davon, wieviel die einzelne Klosterfamilie selbst an Werten schafft. Bei einer Benediktinerabtei wird es immer darauf ankommen, ob sie alle von ihrer Umgebung jeweils gebotenen Arbeits- und damit Erfolgsmöglichkeiten erkennt und ausnützt und ob sie sich eine wertvolle, bodenständige Familientradition zu schaffen weiß. Es gibt darum wie in einem Volke so auch im Benediktinerorden sehr verschiedenwertige Familien. Sich zu einem Platze unter den altehrwürdigen, die Geschichte des Ordens schaffenden und sein Weltansehen begründenden Klosterfamilien emporzuarbeiten und sich zu einem für die ganze Kirche und für die nähere und weitere Umgebung immer unentbehrlicheren geistigen Kraftzentrum auszuwachsen, wird immer das Bestreben aller Benediktinerabteien sein.

Der hl. Benedikt ist nicht der Schöpfer des Mönchtums überhaupt; die meisten aszetischen Einzelwerte seiner Regel sind ja in langer Erprobung schon von den ihm vorangehenden Mönchen des Morgen- und Abendlandes gefunden worden. Er hat aber durch den von ihm versuchten Ausbau der schon bestehenden Grundlagen das Klosterwesen des Ostens vor einer drohenden Stagnierung und das Mönchtum des Westens vor einer bedenklichen Zersplitterung bewahrt. Den zu ungesunder Übertreibung neigenden orientalischen Individualismus der Einzelperson erweiterte er zum Individualismus der einzelnen klösterlichen Gemeinde und bereicherte dadurch die mönchische Aszese mit den in jeder Gemeinschaft liegenden Tugendmöglichkeiten. Das so auf eine breitere, lebensfähigere Grundlage gestellte Mönchtum des Orients mit seinem tiefen Zug zur Innerlichkeit konnte dann auch beruhigend auf das noch in gärender Unrast nach einer befriedigenden Lebensform suchende europäische Mönchtum der unstäten Völkerwanderungszeit wirken.

Es war wirklich von providentieller Bedeutung, daß Benedikt von Nursia erkannte, was seiner Welt vor allem fehlte, und daß er in intuitiver Erfassung des Notwendigen gar bald darauf hinarbeitete, in seinen Klöstern Mittelpunkte zu schaffen, die alles, was am bereits vorhandenen Mönchtum noch Gutes war, und was unter den jungen Völkern Europas nach Vollkommenheit dürstete, an sich zogen. Hier fanden die heimatlosen, unruhigen Menschen jener Tage etwas, was sie vor allem brauchten, eine klösterliche Heimat, die jeden, der sich unter ihren Schutz begab, von der ungesunden Unbeständigkeit seiner Zeit heilte. Und es gab tatsächlich auch unter den ruhelos wandernden damaligen Mönchen nicht bloß solche, denen ihr Gewand

6*

zum Deckmantel jeglicher Ungebundenheit diente; gerade in der Frühgeschichte der germanischen Christianisierung erscheinen gar manche dieser zu keinem bestimmten Kloster gehörigen Mönche als segensreich wirkende Wanderprediger. Aber ihr Werk mußte, weil es nur zu oft planlos und ohne Zusammenhang mit einer größeren Gemeinschaft war, die ihre Schöpfung auch nach ihrem Weggang noch fortsetzte, größtenteils ohne dauernden Wert bleiben. Solcherlei Mönche haben wir wohl unter den »monachi peregrini« zu verstehen, von denen der hl. Benedikt im 61. Kapitel seiner Regel spricht, und denen er mit Freuden einen dauernden Platz in seinen Klöstern gewährt wissen wollte. Die Geschichte unseres Ordens ist reich an Beispielen, daß fromme Männer erst nach langem Wanderleben und nach mancherlei tastenden Versuchen eine dauernde Heimat in einem Benediktinerkloster fanden und da unter dem Segen der Gemeinschaft eine besonders hohe Stufe der Vollkommenheit ersteigen konnten.

Das war eine tiefe Erleuchtung, daß der heilige Stifter erkannte: wer die beglückende Wohltat der benediktinischen Familienzugehörigkeit empfinden will, auf den muß ihr Einfluß dauernd wirken können. Und so forderte der hl. Benedikt ein eigenes Gelübde des lebenslänglichen Verbleibens in dem Verband einer ganz bestimmten Klosterfamilie: »stabilitas in congregatione«, Beständigkeit im klösterlichen Verband. Diese Forderung ist etwas nahezu völlig Neues. Wohl hat schon Cäsarius von Arles[1] von seinen Schülern ein Beständigkeitsversprechen verlangt; mit einem förmlichen Gelöbnis band aber erst der hl. Benedikt seine Söhne an die klösterliche Familie. Und er mußte diese Bedingung stellen; denn nur wenn sich seine Schüler gewissermaßen gewaltsam der Versuchung zur Unstätigkeit entrissen, konnten sie mit ihrer neuen monastischen Heimat genügend verwachsen. — Doch wollte schon unser heiliger Vater selbst das segensreiche neue Gesetz keineswegs überspannt wissen: unter Umständen sollte einem Abte auch außerhalb des Falles der gewaltsamen Ausweisung eines völlig unverbesserlichen Störers des Gemeinschaftsfriedens die Möglichkeit geboten sein, einen seiner Söhne seines eidlich beschworenen Zugehörigkeitsvertrags zur Klosterfamilie zu entbinden. Das war weise: die beste Selbstprüfung und die strengste Erprobung schließen ja manchmal eine Täuschung nicht aus; da ist es besser im Interesse des Gesamtfriedens oder der glücklichen Herzensfreudigkeit der Einzelseele, einen sonst durchaus gesunden Grundsatz nicht bis zur ungesunden Starrheit

[1] Vgl. P. Matthäus Rothenhäusler, Die Beständigkeit des Benediktiners. Ben. Monatschr. III (1921) S. 354.

zu verfolgen und unter Umständen ein einzelnes Glied der Familie in Frieden anderswohin zu entlassen. — Und wenn es auch wahr ist, daß der Mönch ins Kloster gehört, und so sehr der hl. Benedikt den unstät wandernden Ordensmann haßte, so sieht doch sogar seine Regel selbst den Fall vor, daß einmal ein Bruder in heiligem Gehorsam auf längere oder kürzere Zeit aus dem Frieden seines Klosters in die Welt hinausgeschickt wird. Solch ein Aufenthalt unter dem Segen des geistlichen Vaters und dem täglich ihn begleitenden Gebet der zurückgebliebenen Söhne der Klosterfamilie unterscheidet diesen Mönch ganz wesentlich von den gleich im ersten Kapitel unserer Regel so strenge gerügten „Herumschweifern", den Gyrovagen. Das Maß dieser „Freiheit im Zwange" bedeutet zugleich auch das Maß der mit dem benediktinischen Mönchtum vereinbaren außerklösterlichen Berufsarbeit. Jede Betätigung, die den Mönch aus irgendwelchem Grund aus seinem Kloster führt, ist erlaubt, solange sie den Familienzusammenhang nicht zerstört oder in gefährlichem Maße beeinträchtigt. Natürlich ist eine Berufsarbeit um so „benediktinischer", je weniger sie den Mönch seiner klösterlichen Familie entzieht[1].

Aber nicht jede klösterliche Niederlassung ist ohne weiteres geeignet, einer Gemeinschaft zur dauernden Heimat zu werden. Zwischen einer Benediktinerabtei und einem Benediktinermönch müssen ganz persönliche Beziehungen erwachsen: sie muß ihm so teuer werden wie das Vaterhaus dem Kinde. Darum haben sich für die Anlage und den Ausbau eines Benediktinerklosters ganz bestimmte Grundsätze herausgebildet.

Man darf bis in die Geschichte der allerersten Benediktinerklöster zurückgehen und wird die Tatsache bestätigt finden, daß die Mönche fast immer einen außerordentlich feinen Blick für landschaftliche Schönheiten gehabt haben. Der Ort, an dem sich jemand sein Leben lang heimisch und glücklich fühlen soll, muß eben auch in dieser Hinsicht vielen Anforderungen genügen können. Hatte der Geschmack einer früheren, namentlich orientalischen Frömmigkeit nicht selten schauerliche Wüsten und Einöden bevorzugt, und mochten manche Einsiedler eine gewisse Gleichgültigkeit, ja oft sogar eine bewußte Vernachlässigung ihrer Wohnstätte für Vollkommenheit gehalten haben, so lernte das benediktinische Mönchtum grundsätzlich auch die schöne Landschaft als eine besondere Gabe Gottes preisen und lieben[2].

Ist einmal ein geeigneter Platz für eine Abtei gewählt, so soll die

[1] Siehe P. Em. Heufelder, Priester und Mönch (dieses Heft).
[2] Vgl. P. M. Barthel, Der Anteil der Benediktiner an der Schaffung des Landschaftsbildes (dieses Heft).

Klosterheimat nach dem Wunsche des hl. Benedikt so eingerichtet werden, daß sie ihren Bewohnern in möglichst vollem Sinne alles bieten kann; sie sollen gar nicht einmal versucht werden, sich mit der sie gefährdenden Welt in Verbindung zu setzen; diese soll ihnen vielmehr in einem größtmöglichen Maße entbehrlich werden. Darum soll das Kloster darnach trachten, im eigenen Betrieb für alle Bedürfnisse seiner Gemeinde aufzukommen und sich wirtschaftlich tunlichst unabhängig zu machen. So wuchsen manche Benediktinerabteien zu wahren Klosterstädten heran. Die ganze Anlage überragt von einer schönen Kirche, eingefriedet von den schützenden Klostermauern, umgeben von einem Kranz von Wiesen und Feldern und Gärten, alles eingebettet in eine oft paradiesische Landschaft: das ist der typische Anblick, den eine benediktinische Ansiedelung oft genug dem Beschauer bietet und der wohl geeignet ist, den mit stolzer Liebe zu erfüllen, der dieses Haus seine Heimat nennen darf.

Schließlich liegt es gewiß in der Absicht des hl. Benedikt, einem mönchischen Heim seines Ordens über das schlechthin Notwendige hinaus, womit sich eine ältere Observanz wohl begnügt hätte, noch ein Mehr von Freudigkeit und Schönheit zu gewähren. Die innere Zufriedenheit und ein Gott wohlgefälliger Frohsinn seiner Söhne schienen ihm wertvoll genug zu sein, um gegen diesen Preis sogar auf manche Forderung zu verzichten, die eine strengere Vorzeit wohl gestellt hätte. Er wußte, daß ein gütiges Eingehen auf manche gewiß nicht durchaus notwendige, aber von der Mehrzahl der Menschen gerne genossene Bedürfnisse ihm die Herzen der ihm Anvertrauten weit und freudig öffnete, wenn es galt, jenen selbstlos freiwilligen, freudigen Gehorsam zu fordern, durch den sich gerade seine Mönche hervortun sollten, und der ihm wertvoller schien als manche Übung einer den Menschen durchaus nicht vor Mißmut und Traurigkeit bewahrenden Strengheit. Mit weichlichem Luxus und schwächlicher Nachgiebigkeit hatten solche die Heimatliebe seiner Kinder stärkende Zugeständnisse gar nichts zu tun.

Die äußeren Bedingungen sind so gegeben, um die einzelne Benediktinerabtei ihren Gliedern zur klösterlichen Heimat zu machen; der Boden ist geschaffen, auf dem die Mönchsfamilie gedeihen soll. Die belebende Seele dieser Heimstätte sollte aber so recht eigentlich erst der benediktinische Abt sein. Klostervorstände gab es schon vor dem hl. Benedikt, aber den innerlich ganz ausgereiften, im Benediktinerabt verkörperten Typus des Obern hat erst unser heiliger Stifter geschaffen.

Der Benediktinerabt ist selber schon eine Frucht der monastischen Familiengemeinschaft, aus der er in durchaus natürlichem Wachstum heranreift bis zu dem Tage, an dem deren Söhne sich ihn in freier Wahl zu ihrem Obern bestellen. Unter gesunden Normalverhältnissen wird sich auch immer an einem Glied der eigenen Gemeinde der dieser Familie typische Charakter so glücklich mit den schon allgemein für jeden Führer wünschenswerten Fähigkeiten verbinden, daß sein Träger ganz naturgemäß zum berufenen Haupt jener Familie bestimmt erscheint.

Daß aber der Erwählte wegen seiner nahen Beziehungen zu denen, die bis dahin seine Brüder waren, nicht bloß zum Ältesten unter den Söhnen des gleichen Hauses, nicht zum primus inter pares wird, das verhindert die uns von unserer heiligen Regel eingeschärfte ganz besonders tiefe Auffassung von der hohen Würde des Abtes. Mit seiner Wahl wächst er nämlich über die Familie hinaus und wird zu ihrem »Dominus et Abbas«, zu ihrem Herrn und Vater. Wir verbinden mit diesem Titel einen so einzigartigen Inhalt, daß dieser Name seinen Träger geradezu wesentlich von den Obern anders organisierter Klöster und Orden unterscheidet. Zentralistische Orden müssen notwendig anders geleitet werden als Benediktinerklöster. Eine Doppelregierung wird die Befehlsgewalt ausüben: sie werden zunächst immer eine alle Klöster umfassende, zentrale Oberleitung über sich haben, bei der alle Fäden zusammenlaufen und die kraft ihrer universellen Amtsbefugnisse die ihr unterstehende Gemeinschaft ähnlich lenkt wie ein Kriegsherr oder Generalstab seine Truppen. Dieser Generalleitung nun werden dem ganzen Sinn der Ordensverfassung nach die an der Spitze der einzelnen Klöster stehenden Obern in allem verantwortlich und geradeso unbedingt untergeordnet sein wie ein Unterfeldherr dem Kriegsherrn. — Der Benediktinerorden kennt eine solche Organisation nicht. Wir haben keine mit einer obersten Jurisdiktion ausgerüstete Zentralbehörde. Nicht der Orden als Ganzes ist Träger der Autorität, sondern der einzelne Abt, der den Grund seiner Befehlsgewalt in sich selbst trägt und innerhalb des ganzen Ordens durch keinen über ihm stehenden Obern beschränkt wird. Wenn äußere Notwendigkeiten im Laufe der geschichtlichen Entwicklung einzelne Gruppen von Abteien zu Kongregationen unter einem Präses und in jüngster Zeit sämtliche Klöster unseres ganzen Ordens unter einem Abt-Primas zusammenfaßten, so bezweckten solche praktische Einrichtungen im allgemeinen nur die Aufrechterhaltung einer guten klösterlichen Zucht und einen leichteren Verkehr der einzelnen Häuser unter sich und mit Rom. Jeder Versuch, darüber hinaus auf die Schaffung einer mit autoritativer Befehlsgewalt

ausgestatteten Zentralbehörde hinzuarbeiten, würde gewiß als unbenediktinisch vom ganzen Orden abgelehnt. So wenig als der weltliche Staat jemals die naturgemäße Autorität der Familien, aus denen er sich zusammensetzt, antasten wird, ebenso wenig wird auch ein durch irgendwelche Gründe näher zusammengeschlossener Verband mehrerer Abteien an den Grundrechten der einzelnen klösterlichen Familie rütteln können.

Und es muß so sein: eine Familie kann kein außerhalb ihrer Gemeinschaft stehendes Haupt haben. Darum ist ein Benediktinerabt zwar kein Machthaber oder General, der über einen ganzen Orden Autorität ausüben kann, aber auch kein bloßer Beamter, der im Auftrag und nach dem Willen eines über ihm stehenden Obern ein einzelnes Kloster leitet: es gehört wesentlich zum Begriff seines Amtes, daß er im Bereich seiner Familie letzten Endes höchste und einzige Autorität ist. Dominus et Abbas vocetur, „Herr und Abt soll er genannt werden", sagt die heilige Regel im 63. Kapitel. Wir Benediktiner erkennen diesen doppelten Ehrennamen im vollen Umfang an: er ist uns mehr als ein bloßer Titel, er ist uns der Inbegriff jeder sittlich möglichen Autorität, die wir um so mehr für eine ganz einzigartige halten, weil jeder Abt für seine Familie der sichtbare Träger der Autorität Gottes selber ist, der durch ihn zu uns spricht. Wenn uns der klösterliche Gehorsam, zu dem sich ein reifer Mensch freiwillig verpflichtet, die vollendetste Form der Selbsthingabe des vernünftigen Geschöpfes an seinen Gott bedeutet, dann ist uns unser Oberer gewissermaßen der Priester, durch dessen Hände die kostbare Gabe des freien Menschenwillens dem Allerhöchsten dargebracht wird. Der sich freiwillig opfernde Mönch wird zum Opferlamm des Opferpriesters. Man muß es offen aussprechen: der hl. Benedikt sieht im Abte seiner Klöster den nur Gott verantwortlichen Herrn des ungezwungen an den Opferaltar tretenden Mönches, von dem er im Namen Gottes das Opfer rückhaltlos annimmt. Dieses umfassende und fast erdrückend scheinende Ansehen eines einzelnen Menschen hat für uns nichts Beängstigendes, weil es gemildert wird durch die zarten Bande einer wesentlich zu ihm gehörenden väterlichen Liebe. Jeder Benediktinerabt muß Herr und Vater sein: wäre er nur der kraftvolle Herr oder nur der milde Vater, so wäre er kein Abt nach dem Herzen des hl. Benedikt. Herr und Vater, ja, das ist sein Name! Dieser Doppelname verhütet in gleicher Weise ungesunde Vertraulichkeit und weichliche Milde wie auch furchtsame Scheu und unberechtigte Herrschergelüste. Nur ein Abt, der Herr ist und Vater, garantiert mit menschenmöglichster Gewißheit einen dauernd gesunden Bestand der benediktinischen Klosterfamilie.

Dem hl. Benedikt mag für seine Auffassung vom Obern seiner Klöster in bestimmter Form die Gestalt des altrömischen Familienhauptes, des »pater familias«, vorgeschwebt haben, in dem er ja die für seine Zeit augenscheinlichste Verbindung einer ganz einzigartigen Autorität mit naturgemäßer Vatermilde sehen konnte. Man kann tatsächlich die Gewalt, die unser heiliger Vater dem Abte zugeteilt wissen will, als die aufs Religiöse übertragene universelle väterliche Gewalt (»patria potestas«) der Antike bezeichnen. Es ist ganz unzweifelhaft, daß es unserer Regel völlig entspricht, wenn im Kloster gar nichts ohne den Willen des Hausvaters geschieht, so daß das gesamte Leben der klösterlichen Familie durch seine möglichst persönliche Leitung geregelt wird. Es ist durchaus im Sinne des hl. Benedikt gelegen, daß es im Betrieb selbst der größten Abtei keinerlei Autorität gibt, die nicht von der einzig verantwortlichen Befehlsgewalt des Abtes übertragen ist. Nach dem Herzen unseres heiligen Stifters würde ein Abt geradezu zum Mietling an seinem Hause werden, wenn er in dieser Auffassung von seiner Gewalt und seiner daraus erwachsenden Pflichten eine Lockerung zuließe. Ja, so sehr soll der Abt die belebende Seele seines Klosters sein, daß sich seine potestas nicht bloß auf alles Geschehen und auf alle Personen im Hause, sondern gewissermaßen auf die Regel selbst erstreckt, zu deren ganz selbstverständlichem Erklärer er in all den Fällen wird, wo es gilt deren oft bloß allgemein gefaßte Grundsätze praktisch auf neue Zeit- und Ortsverhältnisse anzuwenden. Er ist, wie Abt Sauter gleich zu Beginn seiner „Kolloquien“[1] gewissermaßen programmatisch sagt, als Haupt auch über die heilige Regel gestellt, ähnlich wie der Papst das Haupt, der Erklärer und Anwender des Evangeliums und der christlichen Wahrheiten ist. Daß er, der in der persönlichen Beobachtung seiner Regel niemandem verantwortlich ist als seinem Gewissen, trotzdem diese Regel selber nicht bloß mit dem Munde lehrt, sondern tief im Herzen trägt und im eigenen Wandel erfüllt, darin besteht nicht zuletzt der Gehorsam, den auch der Abt beschworen hat. Leicht und gefahrlos kann dieser Gehorsam des autonomen Abtes nicht sein, sonst würde der hl. Benedikt, der die Menschenherzen kannte wie selten einer, seinen Nachfolgern in der klösterlichen Vaterwürde nicht immer mit den ernstesten Worten die furchtbare Verantwortung gegenüber Gott vor Augen führen. Sie ist so groß wie seine Machtfülle, seine potestas: denn wie es im Kloster letzten Endes nur einen gibt, der eine eigene Autorität hat, so gibt es schließlich auch nur einen, der eine direkte Verantwortung trägt. Auf den Abt fällt ja alles zurück, was von seinen Untergebenen im Gehorsam geschieht.

[1] Sauter, B., Kolloquien über die heilige Regel. Freiburg[3] 1907.

Es wäre ein ganz unwahrer Idealismus, wollte man behaupten, dem Mönche erwachse aus seinem freiwilligen Bekenntnis zu einer so umfassenden Autorität seines Obern nicht oft eine gar schwere Last. Bei aller grundsätzlichen Opferfreudigkeit ist das Joch des Gehorsams nicht immer süß und die Bürde des Verzichtes auf den eigenen Willen gar manchmal durchaus nicht leicht. Ja, diese Last könnte für einen Menschen geradezu unerträglich werden, wenn sich der Abt, allerdings in völliger Verkennung des Geistes der auch von ihm beschworenen Regel, darauf beschränkte, bloß Herr zu sein und nicht auch Vater. Aber so sehr man berechtigt ist ohne schwächliches Drehen und Deuteln von einer universalen Gewalt des Abtes zu sprechen, so sehr muß auch seine nicht weniger universale pflichtmäßige Liebe zu seiner klösterlichen Familie betont werden. Es darf nicht bloß ein wünschenswertes Akzidens sein, daß das Herrenrecht des Benediktinerabtes durch seine Vatergüte gemildert wird, nein, eine solche Ergänzung seiner Gewalt durch die Vaterliebe ist ein Wesensbestandteil seines Amtes. Der Mönch hat kraft seiner heiligen Regel nicht bloß eine Pflicht, sondern ein unzweifelhaftes Recht darauf, ein Sohn seiner klösterlichen Familie und seines Abtes zu sein. Dementsprechend gehört der Benediktinerabt wohl weniger als irgend ein Oberer eines anderen Ordens sich selbst. Mit dem Tag seiner Wahl tritt er in ein ganz eigentümliches Dienstverhältnis zu seiner Familie ein, das man ganz gut auch als einen Gehorsam bezeichnen kann. Auf ihn läßt sich vollständig anwenden, was St. Augustin einmal schreibt: „Wer an der Spitze des Volkes steht, der muß vor allem überzeugt sein, daß er damit der Knecht der vielen ist.... Vorgesetzte sind wir und zugleich Knechte; sehen wir vor, dann stehen wir vor (praesumus, sed si prosumus)."

Es ist nur die nächstliegendste, wenn auch gewiß nicht immer leichte Seite seiner Vaterpflicht, daß vor allem er die ganze Menge der materiellen Sorgen auf sich nimmt, um allen das Notwendige reichen zu können. Das Benediktinerkloster ist ja kein großer Arbeitsbetrieb, in dem der einzelne gegen Lohn schafft, sondern eine Großfamilie, in der der Vater zwar alle seine Kinder zur nützlichen Arbeit beizieht, in der es aber keine Entlöhnungen nach leblosen Tarifen gibt, sondern wo die gesamte Sorge für alle notwendigen Bedürfnisse all seiner Kinder auf den Schultern des Hausvaters liegt. Wie es nämlich ein natürliches Recht des Kindes ist, seinen Unterhalt von seinem Vater zu erwarten, so ist es ein auf der hl. Regel (Kap. 33) beruhendes Recht des Mönches, daß sein geistlicher Vater für alles aufkommt, was er notwendig hat. Darauf beruht ein wesentlicher Unterschied zwischen der monastischen

Armut eines Benediktiners und etwa der eines Franziskaners. Die Armut, die der Heilige von Assisi von seinen Söhnen fordert, ist die heilige Sorglosigkeit, die sich überhaupt nicht um zeitliche Dinge kümmert, sondern voll Vertrauen jeden Tag den sorgen läßt, der die Lilien des Feldes kleidet und die Vöglein des Himmels ernährt. Die Armut des Benediktinermönches dagegen ist die persönliche Besitzlosigkeit des Kindes, das alles vom Vater erwartet und diesen sich darum kümmern läßt, wo er für alle das Nötige hernehmen soll. Mit dieser benediktinischen Armut hängt es aus innerer Notwendigkeit zusammen, daß bei aller persönlichen Eigentumslosigkeit des einzelnen Mönches das Kloster selbst recht wohl ein Vermögen haben kann, ja recht eigentlich haben muß, wenn anders die klösterliche Familie nicht verelenden soll. Das Eigentum des Benediktinerklosters ist aber Familien-, nicht Privatbesitz, und der Abt ist der Hausvater, der im Namen und für die notwendigen Bedürfnisse seiner Söhne darüber verfügt.

Es liegt auf der Hand, daß eine nicht geringe Weisheit dazu gehört, einen solchen oft bedeutenden Gemeinschaftsbesitz immer mit dem Ideal der persönlichen klösterlichen Armut in der vom hl. Benedikt so streng geforderten unbedingten Reinheit in Einklang zu bringen. Schon diese Feststellung läßt vermuten, daß es Aufgabenbereiche des Vaters, des Abtes gibt, die über die Sorge für die bloß materiellen Bedürfnisse seiner Kinder weit hinausgehen. Wie schon in der natürlichen Familie ein Vater den ihm erwachsenden Pflichten des vierten Gebotes nicht genügen würde, wenn er nur für das zeitliche Wohl der Seinigen sorgen wollte, so würde auch der Vater der benediktinischen Familie seinem beschworenen Eide nicht nachkommen, wenn er seine Sorge nicht beseelte durch eine heilige Liebe zu all seinen Söhnen: erst sie ist der Odem der klösterlichen Gemeinschaft. Bloß materielle Fürsorge müßte beschämend, niederdrückend auf die benediktinische Familie wirken und müßte in allen das unbefriedigte Gefühl kalter Heimatlosigkeit erzeugen. Erst die heilige Liebe schärft das Auge des Hausvaters, daß er in jedem seiner Söhne ein überaus köstliches Pfand sehen kann, das Gott selbst, die ewige Liebe, ihm anvertraut hat, damit er es in Treue behüte. So ist jede einzelne Seele ihm in die Hand geschrieben, in sein Herz gebrannt für alle Tage seines Lebens. So wird die Sorge des Abtes von selbst zur Seelsorge, die um jede Seele seiner Kinder gegen alle feindlichen Mächte ringt und ihr nach Menschenmöglichkeit hilft, den Weg zu laufen, der in die himmlische Heimat führt. Können irgendwo die Bedingungen für eine solche väterliche Leitung und ständige Hilfsbereitschaft günstiger sein? Das Familienverhältnis des Bene-

diktinerklosters verschafft ja dem Abt eine ganz individuelle Kenntnis seines Sohnes, und die lebenslange Dauer seines Vaterberufes und die gleichfalls erst mit dem Tode erlöschende Kindschaft des Mönches gewährleistet eine folgerichtige, weder durch Sprunghaftigkeit noch durch Übereilung unvorteilhaft beeinflußte Seelenleitung.

Daß der Abt keines seiner Kinder von seiner Vaterliebe ausschließen darf, ist selbstverständlich. Ebenso einleuchtend ist aber auch, daß seine Sorge nicht allen in gleichem Maße gilt. Schon die heilige Regel selbst empfiehlt seiner Liebe vor allem die sogenannten schwierigen Charaktere, denen er wie der gute Hirt des Evangeliums bis zur Selbstverdemütigung nachgehen soll, um sie schließlich durch den Zwang der unbesieglichen Liebe doch noch zu retten. Besondere Fürsorge muß er dann all denen zuteil werden lassen, die wegen Krankheit oder Alter einer außerordentlichen Pflege und Betreuung bedürfen und um deretwillen sogar die Strenge der klösterlichen Übung in jedem notwendigen Maße gemildert werden darf. Aber die zarteste Liebe des Vaters gehört wohl mit Recht der monastischen Jugend, den eigentlichen „Kindern" des Hauses. Die Erziehung dieser Jugend wird eine der schönsten Aufgaben des Hausvaters sein, in der er sich von anderen Gliedern der Familie wohl unterstützen aber nicht ersetzen lassen kann. Darum kennt der Benediktinerorden grundsätzlich keine großen Noviziatshäuser, wo man den jungen Nachwuchs ganzer Provinzen gemeinsam im Geiste eines Ordens unterweist. Bei uns ist die persönliche Erziehungsarbeit im Schoße der eigenen Familie unter möglichst persönlicher Leitung des eigenen Abtes geradezu eine Forderung unserer benediktinischen Eigenart. Jeder einzelne Mönch muß eben in den Geist gerade seines Hauses hineinwachsen und wird in Sonderheit vor allem von der typischen Art seines Abtes selbst vieles annehmen. Es besteht eine Familienähnlichkeit zwischen dem Vater und dem Sohn der klösterlichen Familie, die ihr Vorbild in der natürlichen Familie hat und die ein Abbild jener übernatürlichen Ähnlichkeit ist, welche die Glieder der großen Gottesfamilie als Kinder ihres himmlischen Vaters an sich tragen.

Auch in der klösterlichen Familie gibt es ein Hinauswachsen der jungen Mönche über ihre monastischen Kinder- und Jugendjahre. Solchen mannbar gewordenen Söhnen gegenüber wird die Liebe des Vaters zu der feinen Tugend der gerade dem Benediktinerabt so recht eigentümlichen discretio, das ist zu einer gewissen Ehrfurcht des Abtes vor dem freiwillig sich ihm unterwerfenden Willen freier Menschen. Dieser zu Männern gewordenen Söhne wird er sich als wertvoller

Helfer bedienen können, die ihm gar manche Last des klösterlichen Haushaltes freudig abnehmen und die er an vielen seiner Sorgen teilnehmen lassen darf. Diese helfende und beratende Unterstützung von sich weisen zu wollen, wäre ebenso unbenediktinisch wie ein Streben von Benediktinermönchen nach einer Parlamentarisierung und Demokratisierung unserer altehrwürdigen Familienverfassung. Beides untergräbt in gleicher Weise eine der lebensnotwendigsten Bedingungen unserer Gemeinschaft, das gegenseitige Vertrauen. Erst dieses ganz persönliche Vertrauen ermöglicht ja so recht die Betätigung eines spezifisch benediktinischen Gehorsams. Es wäre wohl unrichtig, den klösterlichen Gehorsam überhaupt als besonderes Merkmal des Benediktiners zu bezeichnen; nein, der ist notwendiges Allgemeingut jeglichen Ordenslebens. Aber eine ganz eigenartige Färbung hat der benediktinische Gehorsam doch: er trägt nicht jenen strammen, fast militärischen Charakter an sich, den zentralistische Ordensgemeinschaften fordern müssen und der gewiß nicht leichter ist als der unsrige, da er ja nur zu oft seinem ganzen Wesen nach einer dem Gehorchenden persönlich unbekannten, ferner stehenden Autorität geleistet werden muß. Dem gegenüber ist unser Gehorsam viel individueller und kann darum viel leichter zu jener inneren Vollkommenheit ausreifen, die unser heiliger Vater vom benediktinischen Gehorsam voraussetzt. Wie soll doch nach dem hl. Benedikt dieser Gehorsam beschaffen sein? Nicht furchtsam vor allem und zaghaft, sondern kühn und mutig im Glauben: wie sollte sich auch banges Zögern und mutlose Furcht zwischen Kind und Vater stellen können? Nicht lau und gleichgültig, sondern voll heiligen Eifers und Verlangens nach den ewigen Gütern. Nicht langsam und träge, sondern schnell und feurig in der Liebe zu Christus, der selber für uns gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Ist es uns nicht von unseren monastischen Jugendtagen in die Seele geschrieben worden, daß gerade durch den Mund unseres geistlichen Vaters dieser Christus, unsere Hoffnung, gewissermaßen persönlich zu uns spricht? Und aus gutem Herzen und freudigem Gemüte komme er schließlich, da ja nur einen fröhlichen Geber Gott lieb hat. Wann ist die Erreichung dieser letzten Endes einzigen positiven Anforderung, die unser hl. Benedikt an seine gehorchenden Söhne stellt, leichter möglich, als wenn sich der Mönch in den Kindschafts- und Vaterschaftsgedanken unserer heiligen Regel hineingelebt hat? Da schwindet von selber das Grundübel alles klösterlichen Lebens, der lähmende Stolz und der selbstgefällige Hochmut und an seine Stelle tritt die Grundtugend jeder christlichen Frömmigkeit, die kindliche Demut.

Diese eingehende Untersuchung über das Wesen des Benediktiner-Abtes war notwendig; die richtige Einstellung zu den anderen Gliedern seiner Gemeinschaft wird sich für den Mönch ganz von selber daraus ergeben. Wenn nämlich uns Benediktinern unser Oberer im vollen Sinne Vater ist, dann sind wir als seine Söhne im vollen Sinne einander Brüder. Schon frühere zönobitische Formen des Mönchtums haben den Gedanken der Bruderschaft für das Klosterleben aszetisch verwertet; er lag ja zu nahe, sobald einmal ein geschlossener Verband Gleichstrebender sich fand. Aber er entbehrte so recht eigentlich der letzten inneren Begründung, solange der Obere des Klosters nicht voll und ganz als Vater aller Mönche angesehen wurde. Erst den Benediktinern wurde darum der Mitbruder wirklich bedeutend mehr als bloß ein Mitarbeiter im gleichen Beruf oder ein Mitkämpfer in der gleichen Schlachtreihe: als die geistigen Söhne vielleicht ein und desselben Abtes für ihre klösterliche Familie geboren, in jahrelanger Unterweisung und praktischer Übung mit dem Kloster verwachsen und mit seiner Familieneigenart vertraut, werden sie untereinander tatsächlich zu geistigen Brüdern. St. Benedikt hat darüber nicht viel Worte verloren. Wer den von ihm so klar und bestimmt herausgearbeiteten Vatergedanken erfaßt haben würde, dem mußte ja dann ganz von selbst auch der wertvolle Gedanke der geistigen Bruderschaft lebendig werden. Zwei vielsagende Sätze hat er aber doch gerade dem brüderlichen Leben in seinen klösterlichen Familien geweiht: der eine Grundsatz ist gewissermaßen nur die sprichwörtlich gewordene Formulierung des Bibelwortes: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. St. Benedikt sagt: Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris! „Was du nicht willst, daß es dir geschehe, das füge auch keinem anderen zu!“ (Kap. 70.) Der letzte Hauch der Selbstsucht wird unserer Bruderliebe aber erst genommen, wenn wir den zweiten programmatischen Satz praktisch in die Tat umsetzen: Sibi invicem obediant fratres! „Die Brüder sollen sich gegenseitig Gehorsam leisten!“ (Kap. 71.) Wenn im Kloster ein Bruder den anderen in reiner Gesinnung, »casto amore«, und alle ihren Vater und Abt in aufrichtiger und demütiger Hingebung, »sincera et humili caritate« (Kap. 72) lieben, dann gilt der klösterlichen Familie wirklich der Preis des Psalmwortes: Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. „Siehe wie schön und angenehm ist es, wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen!“ (Ps. 132, 1). So wird die benediktinische Klosterfamilie zum menschenmöglichsten Abbild der um unsern himmlischen Vater gescharten Familie aller Kinder Gottes, der Gemeinschaft der Heiligen.

Priester und Mönch.

Von P. Emmanuel Heufelder (Schäftlarn).

Wie man auch im einzelnen das Wesen des Mönchtums bestimmen mag, letztes Ziel und eigentlicher Inhalt des monastischen Ideals, auch im Orden des hl. Benediktus, ist und bleibt die restlose Hingabe des Menschen an Gott, verwirklicht in einem Leben nach den evangelischen Räten. „Der Ordensstand ist eine Art holocaustum, ein ‚Ganzopfer', durch das sich einer mit allem, was er ist und hat, vollständig Gott zum Opfer bringt[1]." Am greifbarsten drückt sich diese uneingeschränkte Hingabe des eigenen Ich im klösterlichen Gehorsam aus, im Opfer des Willens. Der hl. Benedikt sieht in diesem so sehr den Kern des Ordenslebens, daß er seine Mönche Armut und Keuschheit gar nicht mehr eigens geloben läßt; wer den eigenen Willen hingegeben hat, für den ist der Verzicht auf die äußeren Güter und auf die freie Verfügung über den Leib selbstverständlich. Dafür baut Benedikt durch zwei andere Gelübde gleichsam eine Schutzmauer auf, die das monastische Ideal der völligen Hingabe an Gott gegen jeden Angriff sichern und vor den Schäden bewahren soll, an denen das Mönchtum seiner Zeit vornehmlich krankte: vor der Veräußerlichung und vor der Unbeständigkeit. Einem veräußerlichten Sarabaitentum gegenüber, das nur die äußere Form ohne den inneren Geist des Mönchtums hatte, läßt er seine Mönche durch das Gelübde eines „neuen Lebenswandels", der conversio morum, versprechen, sich wirklich innerlich Gott zum Opfer zu bringen; gegenüber der Unbeständigkeit aber, wie sie in extremster Weise durch das Gyrovagentum verkörpert war, soll das Gelübde der Beharrlichkeit, der stabilitas, einen Halt bieten, durch das der Benediktiner zeitlebens an einen ganz bestimmten gottgeweihten klösterlichen Verband gleichsam „gefesselt" wird. Das Verharren in seiner klösterlichen Familie, die stabilitas in congregatione, ist für den Mönch das Unterpfand der stabilitas cordis, der Beharrlichkeit des Herzens, der ständig dauernden Hingabegesinnung. Diese beiden Gelübde sind es, die dem Benediktinerorden gegenüber anderen Formen des Mönchtums seine besondere Eigenart gegeben haben; sie haben in der benediktinischen Gemeinschaft eine heilige Opfergemeinschaft von Brüdern begründet, die vom Geist der Gotteskindschaft zu einer Familie zusammengeschlossen, in gemeinsamer Hingabe durch ihren Vater, den Abt, sich Gott als Opfer darbringen.

[1] St. Thomas. S. th. II II. q. 186 a. 7: Religionis status est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo.

Diese benediktinische Gemeinschaft war zunächst eine Laiengemeinschaft und sollte nach der Absicht des Stifters auch nichts anderes sein. Nun brauchte aber diese Gemeinschaft von Anfang an Priester zur Befriedigung ihrer seelsorglichen Bedürfnisse; wollte man daher nicht ganz auf fremde Priester angewiesen sein, so mußte man Glieder der eigenen Gemeinschaft dazu weihen lassen. Auch begehrten schon zur Zeit des hl. Benedikt solche, die bereits Priester waren, Aufnahme in das Kloster. So entstand eine Verbindung von Priestertum und Mönchtum und damit war auch die Frage gegeben, in welchem Verhältnis beide zueinander stünden. Wenn man das von den Priestern im Kloster handelnde 60. und 62. Kapitel unserer Regel liest, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der hl. Benedikt, der wohl selbst nicht Priester war, von Priestern unter seinen Mönchen eine gewisse Gefahr für die Reinerhaltung des monastischen Ideals befürchtete, die besonders den klösterlichen Gehorsam betreffen konnte. Mit der ganzen Schärfe und Bestimmtheit, die er immer dort anwendet, wo es sich um grundsätzliche Fragen handelt, betont er wiederholt, daß die Würde des Priestertums in keiner Weise zu einer Ausnahmestellung im Kloster führen dürfe, daß sich die Priestermönche vielmehr vollständig in den Organismus seiner klösterlichen Gemeinschaft einzufügen hätten und in allen Stücken, besonders auch in Bezug auf äußere Betätigung des Priestertums, wie die übrigen Mönche ohne Einschränkung unter dem Gehorsam stünden. Ein Priestermönch, der sich nicht willig in die Gemeinschaft einordnet, soll nach vorheriger Mahnung unnachsichtlich aus dem Kloster entfernt werden; man soll in ihm dann nicht den Priester sehen, sondern nur den Rebellen: »non sacerdos sed rebellio iudicetur«. Die Frage nach dem Verhältnis von Priester- und Mönchtum erscheint somit in der Regel St. Benedikts für die Praxis im Sinne einer völligen Unterordnung des Priestertums unter das Mönchtum gelöst.

Solange die Priestermönche die Ausnahme bildeten und in ihrer Tätigkeit im wesentlichen auf die Seelsorge der klösterlichen Gemeinschaft beschränkt blieben, solange konnte diese praktische Lösung vielleicht genügen. Je mehr aber die Zahl der Priester über die Bedürfnisse des Klosters selbst hinausging und je mehr infolgedessen priesterliche Tätigkeit nach außen in den Wirkungsbereich des Klosters aufgenommen wurde, um so mehr mußte es sich zeigen, daß diese praktische Lösung eine Reihe strittiger Fragen in sich schließt. Ist eine solche Unterordnung des Priestertums unter das Mönchtum grundsätzlich berechtigt? Erscheint dabei das Priestertum nicht fast als eine bloß äußere Zutat zum Mönchtum? Müßte nicht viel eher das monastische Ideal, so


Monast. Schäftlariense
Aug. Pacher 1923.

hoch man es auch stellen mag, vor der alles überragenden und von Gott selbst verliehenen Würde des Priestertums zurücktreten? Kann insbesondere die seelsorgliche Betätigung grundsätzlich an den Willen eines Obern gebunden sein, der vielleicht selber gar nicht Priester ist, oder gilt nicht vielmehr der Satz, daß vor allem die Seelen gerettet werden müssen: »salus animarum suprema lex«? Ist schließlich überhaupt eine über die seelsorglichen Bedürfnisse der klösterlichen Gemeinde hinausgehende Vereinigung zwischen Priestertum und Mönchtum möglich, oder muß bei einer solchen Verbindung notwendig das eine oder das andere Ideal abgeschwächt werden?

Es hat Zeiten gegeben, in denen man dem Mönchtum jede Berechtigung zu priesterlicher Seelsorgsarbeit absprach, ja die Mönche für „unwürdig des priesterlichen Amtes" erklärte[1]. Diese Ansicht ist freilich längst widerlegt durch eine mehr als tausendjährige, von der Kirche selbst anerkannte Verbindung von Priestertum und Mönchtum und ein ebenso langes, überaus fruchtbares seelsorgliches Wirken von Priestermönchen. Es gab andere Zeiten, in denen man den Mönchen zurief: „Heraus aus euren Chorstallen! Treibt mehr Seelsorgsarbeit!" Solchem Drängen gegenüber drohte das monastische Ideal den selbständigen Wert, den es doch sicher hat, zu verlieren und zu einem bloßen Mittel der Seelsorge zu werden. Die Lösung all dieser Fragen ist nicht nur für den einzelnen Priestermönch und sein priesterliches Wirken von höchster Bedeutung, sondern sie ist auch entscheidend für die Frage, worauf ein Priesterorden als Ganzes sein Hauptaugenmerk zu richten hat, auf die Verwirklichung des monastischen Ideals oder auf äußere priesterliche Betätigung.

Um nun das richtige Verhältnis zwischen Priestertum und Mönchtum zu erkennen, müssen wir uns über den wesentlichen Inhalt und die eigentliche Aufgabe der beiden Berufskreise klar sein. Das Wesen des Mönchtums ist als restlose Hingabe an Gott eindeutig genug bestimmt. Der Inhalt und die Aufgabe des Priestertums kann wohl dahin zusammengefaßt werden, daß es die Fortsetzung des Hohenpriestertums Christi ist nach dem Wort des Heilands: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21). Dieses Priestertum Christi ist aber so umfassend, daß nur der Gottmensch Jesus Christus selbst als der Hohepriester dessen ganzen Reichtum nach allen seinen Seiten hin verwirklichen konnte. Die einzelnen Nachfolger Christi, die

[1] cap. 25 Sunt nonulli C. 16 qu. 1; fälschlich Bonifaz IV. zugeschrieben. — vgl. auch die Schriften Ruperts von Deutz: Altercatio monachi et clerici Pl 170, 537, Epistola, qua ratione monachorum ordo praecellit ordinem clericorum ebd. 663.

dieses sein Priestertum fortsetzen, werden immer nur die eine oder die andere Seite des Priestertums Christi tatsächlich darstellen und in besonderer Weise ausprägen können, ohne indes die anderen ganz auszuschließen. Darum gibt es in unserer Kirche nicht nur verschiedene Grade der priesterlichen Gewalt, abgestuft nach der Ordnung der Hierarchie, sondern auch verschiedene Formen des einen Priestertums. Erst in ihrer Gesamtheit bringen diese verschiedenen Grade und Formen alle Seiten des Hohenpriestertums Christi zum Ausdruck, erst in ihrer Gesamtheit setzen sie das ganze Priestertum Christi in seinem überströmenden Reichtum und seiner umfassenden Fülle fort. Paulus nennt die Priester „Diener Christi" (1 Kor. 4, 1). Der Priester ist Diener Christi im gleichen Sinn wie einst die menschliche Natur des Heilands während seines Erdenlebens Dienerin, Organ seiner Gottheit war: instrumentum divinitatis, wie die heiligen Väter und die Gottesgelehrten sagen. Christus aber bediente sich seiner menschlichen Natur nicht nur, um das Wort Gottes zu verkünden und um Gnaden auszuteilen, also zu unmittelbarer Seelsorgstätigkeit; er bediente sich ihrer vor allem, um in ihr ein priesterliches Opfer zu haben, das er dem Vater darbringen könne. Er will auch jetzt nicht bloß den Mund seiner „Diener" gebrauchen, um zu lehren, ihre Hände, um zu segnen und die Gnadenmittel auszuspenden; er will sich ihrer Natur gleich der seinigen auch bedienen, um fort und fort ein priesterliches Opfer zu haben und so „an ihrem Fleisch zu ersetzen, was an seinen Drangsalen mangelt" (Kol. 1, 24). Wenn die Fortsetzung der ersten Aufgabe vor allem dem Weltpriester zufällt, wenn in ihm Christus vor allem als der Seelsorger fortleben will, sollte dann nicht die Verbindung des Priestertums mit dem Mönchtum, mit jenem Stand der Kirche, dessen Wesen restlose Hingabe an Gott, holocaustum für Gott ist, den Sinn haben, daß im Priestermönch Christus vor allem sein priesterliches Opfer fortsetzen will? Wenn dem so ist, dann ist die Verbindung von Mönchtum und Priestertum nicht mehr etwas Zufälliges und Äußeres, sondern wirklich eine organische Einheit. Der Priestermönch ist dann kein Zwitterwesen, er ist kein Weltpriester im Ordensgewand, und das Kloster ist nicht eine Vereinigung von Seelsorgern; das Priestertum ist aber auch keine bloße Zutat zum Mönchtum. Die priesterliche Gewalt ist seine Weihe, seine Krönung und Vollendung: »obedientiae suscipiat coronam, sacerdotalem stolam«, wie Rupert von Deutz sagt[1]. Das monastische Leben ermöglicht dem Priestertum erst voll und ganz, wie der göttliche Meister

[1] Com. in Regulam S. Benedicti III, 9. Pl. 170 (1854) 516 D. Siehe auch Odilo Wolff, Mein Meister Rupertus. Freiburg 1920. Kap. 15, 187 ff.

Priester und Opfer zugleich zu sein: „Ganzopfer“ durch die restlose Hingabe seiner selbst in Armut, Keuschheit und Gehorsam. Das Priestertum hinwiederum gibt dem Opfer des Mönchs zur tieferen Verpflichtung gewissermaßen die „Weihe“: es verwandelt das holocaustum des Mönchs in ein priesterliches sacrificium mit priesterlicher Bedeutung und Wirkung, zur Fortsetzung des priesterlichen Selbstopfers Christi.

In dieser Auffassung liegt auch die Lösung all der Fragen, die sich aus der Vereinigung von Priestertum und Mönchtum ergeben haben. Es ist wirklich eine Vereinigung zwischen beiden möglich, die sowohl dem Priesterideal, als der Fortsetzung der Sendung Christi, wie auch dem monastischen Ideal, als der restlosen Hingabe an Gott, gerecht wird. Das Priestertum wie das Mönchtum verpflichten beide den Priestermönch zur Erstrebung des *einen* Zieles: ganz Opfer zu sein in vollkommener Nachfolge Christi. Darin liegt die wesentliche Berufsaufgabe des Priestermönches. Und weil dieses Opfer im *Gehorsam* gipfelt, darum kann der Priestermönch jede weitere priesterliche Tätigkeit, insbesondere jede seelsorgliche Betätigung auch nur im *Gehorsam* gegen die Ordensregel und den Willen seines Obern ausüben. Würde er über den Gehorsam hinausgehen, so würde er damit seiner wesentlichen Berufsaufgabe, Opfer zu sein, untreu werden. Das bedeutet keine Unterordnung des Priestertums als solchem unter das Mönchtum, sondern nur die Unterordnung dessen, was für den Priestermönch nicht wesentlich ist, unter das, was das eigentliche Wesen seines Berufes ausmacht[1]. Es hat seinen tiefen Sinn, wenn der Mönch auf den Titel seines Profeßgelübdes, in titulum professionis, nicht für den Dienst in der Diözese, servitii dioeceseos, geweiht wird und wenn er am Schluß der Priesterweihe als Neupriester nicht dem weihenden Bischof, sondern seinem Ordensobern Gehorsam gelobt, in dessen Hände er bei der Profeß sein „Opfer“ niedergelegt hat. Wenn so das „Opfersein“ beim Priestermönch gegenüber der äußeren priesterlichen „Tätigkeit“ als Wesensaufgabe betrachtet wird, so bedeutet das keinen Verlust

---

[1] Damit wird aber der Priestermönch bei der Ausübung der Seelsorge nicht zum willenlosen Werkzeug in der Hand des Obern, der selbstverständlich seinerseits für alle seine Befehle und Anordnungen auch in diesem Punkte verantwortlich ist. Wenn der Obere einem Mönch einmal eine Seelsorgsarbeit zuweist, so überträgt er ihm zugleich auch die Verantwortung dafür, daß er diese Aufgabe nach bestem Können zum Heil der Seelen ausführt. Diese *selbständige Verantwortung* hat der Mönch unter Umständen sogar seinem Obern gegenüber zu vertreten, solange dieser ihn in seiner Stellung beläßt, *gerade in Kraft des Gehorsams*, der ihm befiehlt, seine ganze Persönlichkeit in den Dienst einer Aufgabe zu stellen, die ihrer Natur nach selbständige Ausführung verlangt.

für die Seelsorge. Im Gegenteil: selbst wenn der Priestermönch keine andere priesterliche Tätigkeit ausübte, als daß er täglich im heiligen Meßopfer sein persönliches Opfer mit dem priesterlichen Opfer Christi vereinigte, so würde er doch eine fruchtbare Tätigkeit zum Heil der Seelen entfalten. Mit Paulus ersetzt er in seinem Fleisch, „was an den Drangsalen Christi mangelt für seinen Leib, die Kirche" (Kol. 1, 24). Er gibt sich so mit Christus „für die Kirche hin, um sie zu heiligen" (Eph. 5, 26). Wenn aber der Wille Gottes im klösterlichen Gehorsam den Priestermönch wirklich zu äußerer priesterlicher Tätigkeit ruft, dann wird er um so segensreicher und nachhaltiger wirken, je vollkommener er seine eigentliche Wesensaufgabe, mit Christus Opfer zu sein, vorher schon verwirklicht hat und auch während seiner äußeren Tätigkeit verwirklicht. Die Geschichte aller Orden, nicht zuletzt des Benediktinerordens beweist das. Einer erhöhten apostolischen Wirksamkeit nach außen ging immer voraus eine Erneuerung des inneren Lebens, eine erhöhte Pflege der Hauptaufgabe: Opfer zu sein. Wenn aber über der äußeren Arbeit das Wesentliche des Mönchsberufes vergessen wurde, ging bald auch wieder die äußere Wirksamkeit zurück. Im priesterlichen Leben Christi selber dürfen wir eine Bestätigung dieser Gedanken sehen. Seine „seelsorgliche" Tätigkeit war auch beschränkt durch den Willen des Vaters, durch das Opfer, das der Gehorsam gegen diesen von ihm verlangte. Nur drei Jahre seines Erdenlebens galten der unmittelbaren Seelsorgstätigkeit. Er kann nicht wirken, wie er will, so sehr sein Herz von Eifer für das Heil der Seelen glüht, sondern er muß warten bis „seine Stunde gekommen ist" (Joh. 2, 4). Er ist „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" (Mt. 15, 24), nicht zu den Heiden, obwohl sich ihm hier ein viel fruchtbareres Ackerfeld dargeboten hätte. Wie schlugen ihm in Samaria alle Herzen entgegen! Aber er durfte nur zwei Tage bleiben. War es ein Verlust für die Seelsorge oder hat nicht gerade dieses sein „Opfer" die Seelsorgsarbeit der anderen befruchtet? „Bewahrheitet sich hier nicht das Wort: ‚Der eine sät, der andere erntet'? Ich sandte euch aus zu ernten, wo ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten" (Joh. 4, 37 f.). Die Art, in der der hl. Benedikt das Verhältnis von Priestertum und Mönchtum bestimmt hat, enthält somit die einzig richtige Lösung. Das Priestertum entbindet den Mönch nicht vom klösterlichen Gehorsam und von der Regel, sondern verpflichtet ihn noch mehr dazu. Als Priester muß er erst recht „Ganzopfer" sein, muß er wissen, daß er sich fortan weit mehr der klösterlichen Zucht zu unterstellen hat: sciens se multo magis disciplinae regulari subdendum (**Kap. 62**).

Wenn nun auch in dieser Weise Priesterideal und monastisches Ideal sich wirklich organisch und harmonisch verbinden zur besonderen Berufsaufgabe des Priestermönchs, Ganzopfer zu sein, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß der Benediktinerorden ursprünglich eine Laiengemeinschaft war und nach der Absicht des Stifters auch sein sollte. Bedeutet nun die Entwicklung des Ordens zur einer ausschließlichen Priestergemeinschaft keinen Gegensatz wenigstens zu der besonderen Form, in der sich nach der Idee des hl. Benedikt das monastische Ideal in seiner Stiftung verwirklichen sollte? Ist nicht dadurch diese seine Stiftung etwas wesentlich anderes geworden? Ist insbesondere die ausgedehnte priesterliche Außenarbeit so vieler Klöster noch mit der Regel des hl. Benedikt vereinbar oder muß, um diese Tätigkeit ausüben zu können, der ursprüngliche Sinn dieser Regel umgedeutet und ihr wesentlicher Gehalt aufgegeben werden?

Etwas Neues war die Umwandlung in eine Priestergemeinschaft sicherlich. Aber sie bedeutete keinen Verzicht auf St. Benedikts Ideal, sondern nur dessen Weiterführung und Vollendung. Auch ohne äußere Anlässe wie etwa den Priestermangel zur Zeit Gregors des Großen, der den Papst zur Weihe von Mönchen schreiten ließ, wäre sie wohl gekommen. Das Priestertum gibt nämlich nicht nur dem Mönchsideal im allgemeinen, d. h. der restlosen Hingabe an Gott, seine Weihe und Erfüllung, es bedeutet gerade für die besondere Eigenart, in der dieses Ideal in der Stiftung des hl. Benedikt verwirklicht werden soll, die Krönung und Vollendung.

Das Benediktinerkloster ist seiner Idee nach eine Familie, eine Gemeinschaft, die jenes vollkommene Einssein, um das der Heiland in seinem hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17, 23) so innig gefleht hat, voll und ganz verwirklicht, eine Gemeinschaft, bei der die Hingabe an Gott durch den klösterlichen Gehorsam in der Hingabe und brüderlichen Liebe der Glieder der Gemeinschaft untereinander ihre schönste Auswirkung und Bestätigung findet.[1] Daß das bloße theologische Studium eine viel tiefere Erfassung dieses Gemeinschaftsgedankens ermöglicht, soll nur angedeutet werden. Welche Erkenntnisse vom Wesen und Zweck aller Gemeinschaft auf Erden tun sich auf, wenn wir eindringen in das Geheimnis der Gemeinschaft der drei göttlichen Personen in der Trinität, in das Geheimnis der Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Christus, in Gnade und Glorie, in das Geheimnis der „Gemeinschaft der Heiligen!“[2] Dieses Gemeinschaftsideal kann eine Priestergenossenschaft schon

---

[1] Vgl. Heilige Regel Kap. 72. [2] Vgl. den Aufsatz: Der Einheitsgedanke im kirchlichen Leben der Fasten- und Osterzeit (dieses Heft).

deshalb viel vollkommener verwirklichen, weil sie der Eucharistie, dem Urquell aller kirchlichen Einheit am nächsten steht. „Die Eucharistie ist das Sakrament der Einheit der Kirche, da es Christus enthält, in dem die ganze Kirche geeint und gefestigt ist; daher ist die Eucharistie gewissermaßen Ursprung und Band der Liebe[1]". Die Eucharistie ist die tiefste Quelle der keuschen Bruderminne, der caritas fraternitatis casta, mit der die Mönche sich gegenseitig lieben und der lautern, ehrfürchtigen Liebe zum Obern, der sincera et humilis caritas, mit der sie ihrem Vater begegnen sollen. Durch das Gemeinschaftsopfer mit der Kommunion und durch das damit wesentlich verbundene Gemeinschaftsgebet, durch den Vollzug der Liturgie also, werden die Glieder der klösterlichen Gemeinde erst eine Familie von Brüdern im Vollsinn des Wortes, sie werden blutsverwandt durch das von allen genossene Blut Christi, sie werden ein Leib, unum corpus, geeint unter einem Haupt, nämlich Christus und seinem Stellvertreter, dem Abt, qui Christi agere vices in monasterio creditur (Regel Kap. 2). Das „Verharren im Gebet und in der Gemeinschaft des Brotbrechens" macht, daß alle Glieder der klösterlichen Familie gleich den ersten Christen „ein Herz und eine Seele" (Apostg. 4, 32) sind. Zu dieser engen Verbindung mit dem wirklichen Leib Christi in der Eucharistie kommt noch, daß eine Gemeinschaft von Priestern viel tiefer eingegliedert ist in den Organismus seines mystischen Leibes, in den Organismus der Kirche. Das Priestertum ist gleichsam das Herz der Kirche, das Herz des mystischen Leibes Christi. Durch die priesterliche Weihe haben die Glieder der klösterlichen Gemeinschaft am Lebensprinzip der Kirche, dem Hl. Geist, dem Geist der Liebe und der Einigung den unmittelbarsten Anteil. Das Leben der klösterlichen Gemeinschaft wird ein Leben ganz in und mit der Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen auf Erden. Das Kloster wird selber eine Gemeinschaft der Heiligen, eine Kirche im kleinen, eine lebendige Zelle im großen mystischen Organismus, die, wenn sich ihre Lebenskraft voll entfalten kann, nun nicht mehr bloß das Leben des Leibes der Kirche in sich aufnimmt, sondern selber wieder Quelle neuen Lebens wird zum Wachstum des ganzen Leibes der Kirche. Wenn die Kirche den Klöstern, nachdem sie einmal zu Priestergemeinschaften geworden waren, die Exemtion verlieh, so war das nicht etwas Äußeres und Zufälliges, sondern es entsprach dem Wesen der benediktinischen Familiengemeinschaft. Durch die Exemtion ist der Abt eine hierarchische, mit einer Art

[1] St. Thomas sagt irgendwo: Eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota ecclesia unitur et consolidatur scil. Christum; unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo et vinculum.

bischöflicher Rechtsgewalt ausgestattete Persönlichkeit: der Ordinarius seines Klosters, das mit ihm in etwa eine Diözese bildet. Erst wenn so der Abt auch die volle priesterliche Gewalt über seine Kinder hat, kann sich das benediktinische Ideal einer Familie, das die Kirche ja schon längst anerkannt hatte, ehe es sich mit dem Priestertum verband, das Ideal einer Opfergemeinschaft von Brüdern unter einem Vater mit väterlicher Vollgewalt ganz entfalten zum Heil der ganzen Kirche.

So hat die Verbindung von Priestertum und Mönchtum in unserem Orden dem Ideal des hl. Benedikt keinen Eintrag getan, ihm vielmehr erst seine Krönung und Vollendung gegeben. Sie hat unseren Orden auch zu einer umfassenden priesterlichen Außentätigkeit, zur Seelsorge im weitesten Sinn geführt. Es lag ja auch gerade in seiner Eigenart so viel seelsorgliche Kraft, daß er ganz von selber zum apostolischen Wirken kommen mußte. Der hl. Benedikt hat seiner Stiftung keine bestimmte Außentätigkeit als Lebenszweck gegeben; jede Tätigkeit, auch die Seelsorge, ist dem Benediktiner angemessen, soweit sie sich — und das ist die Grenze, die nicht überschritten werden kann, — im Rahmen der benediktinischen Familiengemeinschaft ausüben läßt. Darum muß jede Tätigkeit, auch eine priesterlich-seelsorgliche, die den Mönch für dauernd aus dieser Gemeinschaft herausreißen würde oder doch für so lange Zeit, daß er seiner Gemeinschaft entfremdet werden müßte, aus dem Wirkungsbereich unseres Ordens ausgeschlossen und anders gearteten Verbänden überlassen werden[1]. Dafür gibt es aber auch seelsorgliche Betätigungen, die nicht nur keine Hemmung erfahren durch die strenge monastische Gemeinschaft eines Benediktinerklosters, sondern zu deren Ausübung gerade dieses Gemeinschaftsideal ganz besonders befähigt.

Solch eine „benediktinische" Seelsorgstätigkeit, wenn ich so sagen darf, ist einmal die Jugenderziehung. Der Orden hat sie nicht ohne Grund von seinen ersten Anfängen an, noch zu Lebzeiten seines Stifters, gepflegt. Die naturgemäßeste Erziehung ist an sich die in einem idealen Elternhaus, in einer idealen Familie. Aller Erziehung außerhalb des Elternhauses fehlt etwas, was ihr eben nur die Familie geben kann.

---

[1] Wenigstens gilt dies für das Ganze des Klosters. Wie weit unter besonderen Umständen einzelne Mönche für besondere Missionen äußerlich und örtlich aus dem Familienbande im Gehorsam heraustreten können, zeigt u. a. das Beispiel der heiligen Missionäre, eines hl. Bonifatius und anderer, denen niemand den echt klösterlichen Sinn absprechen wird. Dieser offenbart sich übrigens nicht zuletzt darin, daß sie immerwährend bemüht sind, den Zusammenhang mit dem Kloster, aus dem sie ausgegangen, zu wahren und sich und anderen, wo sie hinkommen, eine klösterliche Heimat zu schaffen.

Wenn aber überhaupt irgendwo außerhalb der natürlichen Familie und des Elternhauses, dann kann die Familienerziehung wohl von solchen ersetzt werden, die selber in einer so lebendigen Familiengemeinschaft stehen wie die Glieder eines Benediktinerklosters. Je mehr der Benediktiner vom Ideal seines Ordens erfüllt ist, je mehr er die Verwirklichung dieses Ideals in seiner eigenen Klosterfamilie erlebt, umso mehr wird er als Erzieher zwischen sich und den ihm Anvertrauten ein Verhältnis väterlich-dienender auf der einen und kindlich-ergebener Liebe auf der anderen Seite herzustellen wissen, das ein Abbild jener Gemeinschaft ist, in der Abt und Brüder im Kloster miteinander verbunden sind. Der Geist der Ordensgemeinde, der „Geist der Kindschaft" strömt über auf die der Ordensgemeinde Anvertrauten, so daß diese gleichsam eine Erweiterung der Klosterfamilie darstellen und sich im Schatten des Heiligtums wirklich als Kinder wie zu Hause fühlen können.

Neben der Jugenderziehung hat der Benediktinerorden ebenfalls von Anfang an eigentliche Seelsorge ausgeübt im weitesten Sinn und in den verschiedensten Formen direkter und indirekter Seelsorge. Auch diese Seelsorgsarbeit erhält wie die Erziehungstätigkeit durch den Geist des Ordens einen eigenen Charakter. Sie ist „benediktinische" Seelsorge, d. h. Seelsorge aus der benediktinischen Gemeinschaft heraus. Das kirchliche Recht nennt Pfarreien, die irgend einem Kloster angegliedert sind, „inkorporiert". Die benediktinische Seelsorge kann dieses Wort in seinem vollen und tiefen Sinn nehmen: sie betrachtet die Pfarrei als wirklich dem Kloster „einverleibt". Die Pfarrgemeinde ist wie die zur Erziehung übergebene Jugend gleichsam nur eine Fortsetzung der klösterlichen Gemeinschaft, eine Erweiterung des klösterlichen Organismus. Und das ideale Ziel dieser Seelsorge ist: im Gemeinschaftsgeist des Klosters, im warmen Hauch einigender brüderlicher Liebe Kloster und Pfarrei zu einer Einheit, zu „einem mystischen Leib" zusammenzuschließen. Die Pfarrgemeinde soll wirklich ans Kloster gefesselt werden, sie soll im Kloster einen Herd des religiösen und weiterhin des geistigen und kulturellen Lebens überhaupt finden. Das Kloster soll gleichsam ein „Heim" werden für die Pfarrkinder und nicht nur für diese, sondern schließlich für alle, die ein Heim suchen und brauchen, für alle müden Seelen, für alle Bedrängten und Notleidenden, eine Stätte, die das Wort Pax=Friede! nicht nur als Wahlspruch über dem Eingang trägt, sondern die auch ein Born des Friedens ist für alle, die sich nach dem Frieden sehnen. Der Familiengeist, der in diesem Mittelpunkt der Pfarrgemeinde lebendig ist, sucht vor allem die Familien der Pfarrei

zu durchdringen und in ihnen Geist von seinem Geist zu erzeugen und ein echt christliches Familienleben, ein Gemeinschaftsleben im Geiste der Gotteskindschaft zu wecken. Die Erneuerung der Familien gilt als eine der wichtigsten Aufgaben der modernen Seelsorge. Der Orden, der ganz auf dem Gedanken der Familie aufgebaut ist, in dem jedes einzelne Kloster eine Familie bildet mit all dem Glück und all der Innigkeit, aber auch mit all den Schwierigkeiten einer wirklichen Familie, muß hier wohl besonders fruchtbar wirken können. Weil Kloster und Pfarrei so eng miteinander verwachsen sind, daß sie einen Leib bilden, darum hängt eigentlich das Gedeihen der Pfarrei, die Kraft des religiösen Lebens in ihr ab von dem Geist, der im ganzen Kloster herrscht. Die benediktinische Seelsorge ist darum auch in dem Sinn „Gemeinschaftsseelsorge", daß jeder Mönch, nicht nur der, der unmittelbar in der Seelsorge beschäftigt ist, mit der dem Kloster „einverleibten" Pfarrei mitleben, sich für den Erfolg der Seelsorgsarbeit mitverantwortlich fühlen und durch sein Beten und Opfern, durch ein Leben im Geiste des Ordens ihr Wachstum und Gedeihen fördern muß; eine Tatsache, die den einzelnen ebenso beglücken kann wie sie ernst zugleich ist.

Es ist übrigens nicht notwendig, daß dem Kloster eine Pfarrei im kirchenrechtlichen Sinn angegliedert ist. Es kann auch ohne alle rechtlichen Befugnisse benediktinische Gemeinschaftsseelsorge in der entwickelten Art ausüben auf viel weitere Strecken als die Grenzen einer Pfarrei je reichen können; es kann sich eine geistige Gemeinde angliedern und für sie Mittelpunkt und Heimat sein, eine geistige Gemeinde, die ihr Gemeinschaftsleben mitlebt, vor allem durch die Teilnahme an ihrem Gemeinschaftsgebet und ihrem Gemeinschaftsopfer. In solchem Geist haben die Söhne des hl. Benediktus auch seit mehr als einem Jahrtausend so segensreich „benediktinische Mission" geübt: sie stellten wie hochragende Burgen ihre Klöster ins Land hinein als Stätten des Gebetes und des Opfers und heiliger Bruderliebe, als Brennpunkte des religiösen und kulturellen Lebens für die nähere und weitere Umgebung, als Kraftzentren, die alles an sich zogen und alles mit ihrem Überschuß an Lebenskraft bereicherten. Auch heute arbeitet benediktinische Mission in diesem Sinn. Erst dort ist die eigentliche Missionsarbeit abgeschlossen und ihr Erfolg gesichert und erst dort die apostolische Kraft, die in unserm Orden liegt, voll ausgenützt, wo inmitten des neugewonnenen Gebietes lebenskräftige klösterliche Gemeinschaften erstanden sind, aus denen nun fort und fort wie aus einer nie versiegenden Quelle der Geist der Gotteskindschaft ausströmt auf alle, die im Bannkreis einer solchen Gemeinschaft leben.

Benediktinische Seelsorge hat noch eine Eigenart, die mit der eben entwickelten zusammenhängt und die aus dem anderen Gelübde entspringt, das neben dem der „Stetigkeit", stabilitas, der benediktinischen Profeß eigentümlich ist, aus dem Gelübde des „neuen Lebenswandels", der conversio morum. Die Sache bezeichnet zwar im Grunde das Ziel aller Orden, ja aller Christen, den Mönch aber verpflichtet das Gelübde zu besonderer unablässiger Einkehr in sich selbst. Dadurch ward jene Atmosphäre des Friedens, der Ruhe und der Innerlichkeit geschaffen, in der das benediktinische Familienideal sich erst voll entfalten konnte. Diese geistige Stimmung wirkt auch in der Außenarbeit, auch in der seelsorglichen Tätigkeit des Benediktiners nach. Sein Arbeitsgebiet ist nicht großartige Organisation auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens, nicht machtvolles Auftreten nach außen, auch nicht Abwehr und Kampf. Sein Wirken ist im allgemeinen stiller und geräuschloser, daher oft auch weniger beachtet und geschätzt. Er bevorzugt die Seelsorgsarbeiten, die dem Geist der Innerlichkeit mehr entsprechen, die gleichsam als die Fortsetzung seines Innenlebens nach außen erscheinen können. Das Gelübde der Sittenbekehrung verpflichtet ihn zu unermüdlicher Arbeit an seiner eigenen Seele, an der Verinnerlichung und Vertiefung seines eigenen religiösen Lebens. Darum liebt er mehr die stille Seelsorge für die Einzelseele in und außerhalb des Beichtstuhles. Er widmet sich mit Vorliebe der Vertiefung und Höherführung des religiösen Lebens auch seiner Mitmenschen. Er sucht seine eigene Sehnsucht nach Innerlichkeit in andern zu wecken und ihnen die Tiefen jenes Lebens zu erschließen, das „mit Christus verborgen ist in Gott" (Kol. 3, 3). So rechtfertigt sich der Wahlspruch des Ordens Pax=Friede! auch in seinem seelsorglichen Wirken.

Wenn nicht alles täuscht, dann geht durch unsere Zeit ein Drang nach Verinnerlichung und Vertiefung und ein immer stärker werdendes Sehnen nach Gemeinschaft unter den Menschen, vor allem nach religiöser Gemeinschaft im Sinn des Urchristentums. Benediktinische Seelsorge, die ganz aus dem Geiste des Ordens flösse und die alle in ihr ruhenden Kräfte der Innerlichkeit und der Gemeinschaft fruchtbar machte, müßte dieser doppelten Sehnsucht wohl reichste Erfüllung bringen können.

Karfreitag.

Bei den Menschen ist es meist so, daß Undank, Verkennung, Mißtrauen, Lieblosigkeit ihr Herz verhärten und verschließen. Dem Heiland hat all dieses Bittere das Herz nur noch mehr geöffnet, so weit geöffnet, daß der letzte Blutstropfen daraus floß als Opfer der Liebe.

Vom Sinn des Mönchtums.

Von P. Notker Würmseer (Schäftlarn).

Das Mönchtum hat viele Gegner, die es für sinnlos, ja widersinnig halten und ihm deshalb seine Berechtigung absprechen möchten. Und doch könnte schon ein Blick in die Religionsgeschichte sie eines anderen belehren. Das Mönchtum ist wohl keinem Stadium der religiösen Entwicklung der Menschheit völlig fremd; es ist stets in irgend einer wenn auch primitiver oder verzerrter Form zu finden, wo immer religiöses Gemeinschaftsleben herrscht. Diese Tatsache wird kaum anders erklärbar sein als durch die Annahme, daß das Mönchtum organisch aus der lebendigen Gemeinschaftsreligion herauswächst und sonach mit dieser in der menschlichen Natur selbst wurzelt. Damit ist aber von vornherein dessen Sinn und Daseinsrecht gegeben: denn die Natur, sagt Aristoteles, tut nichts umsonst, nichts sinnlos. Die Frage ist nur: worin besteht denn dieser Sinn des Mönchtums? Was will die religiöse Natur der Menschheit—und damit Gott, der ja hinter der Natur steht,—wenn sie das Mönchtum aus ihrem Schoße hervortreibt? So gestellt, schließt die Frage wohl selbst schon jede Antwort als zu eng aus, die im Mönchtum nur einen Stand zur Heiligung des Einzelnen sieht. Der tiefste Sinn des Mönchtums kann mit dieser Ansicht nicht wohl getroffen sein; ja wer weiß, ob sich auf diesem Standpunkt die Berechtigung des Mönchtums überhaupt halten läßt; denn wenn die Armut und Keuschheit für den einzelnen nur Rat, also nicht notwendig sind, um die gottgewollte Vollkommenheit zu erreichen, darf er sich dann grundsätzlich der Zeugung und Erzeugung, der Produktion von Leben und Lebensgütern, worauf die Gesellschaft doch Anspruch erheben kann, entziehen? Wir meinen, wenn das Mönchtum nicht in einer sittlichen Pflicht gründet, die der Gesellschaft aus ihrer religiösen Natur heraus zukommt, dann darf der Einzelne jenen Anspruch der Gesellschaft nicht ohne weiteres beiseite setzen und Wege gehen, die er gar nicht zu gehen braucht, um sein Heil zu erreichen. Aber was soll das für eine Gemeinschaftspflicht sein, in der das Mönchtum gründet und kraft der die Gesellschaft das Mönchtum nicht bloß als berechtigt anerkennen, sondern sogar als gottgewollt hegen und pflegen muß? In der Antwort auf diese Frage muß der Sinn des Mönchtums liegen; denn die Pflicht ist Gottes Wille, und was Gott will, ist der Sinn alles Seins.

Die religiöse Natur des Menschen, d. h. die mit der Schöpfung gegebene Hinordnung der menschlichen Natur auf Gott als ihr Endziel fordert die vollkommene Liebeshingabe des Menschen an Gott. Diese

Hingabe wird dem Willen Gottes gemäß symbolisch im Opfer zum Ausdruck gebracht. Darum ist das Opfer bei allen Völkern und zu allen Zeiten, auch im Christentum der Höhepunkt der religiösen Betätigung. Weil aber die Menschen eine Gemeinschaft bilden, die mehr ist als die Summe aller Individuen, so genügt es nicht, wenn alle Menschen einzeln ihre Hingabe an Gott im Opfer betätigen, sondern es muß auch die Menschheit als Gemeinschaft, als Ganzes, ein Gemeinschaftsopfer Gott darbringen. Der einzelne Mensch nun kann seine Hingabe nur unvollkommen durch ein Sachopfer zum Ausdruck bringen, dadurch, daß er auf ein Gut verzichtet, um es Gott ausschließlich zur Verfügung zu stellen. Die Menschheit als Ganzes dagegen hat die Möglichkeit, Gott ein weit vollkommeneres Symbol ihrer Hingabe darzubringen, indem sie auf den Gemeinschaftsdienst einzelner ihrer Glieder, insbesondere auf deren Mitwirkung an der Zeugung und Erzeugung verzichtet, sie damit aussondert und ausschließlich für den unmittelbaren Dienst Gottes bestimmt. Die Menschen, die auf diese Weise durch vollkommene Armut und Keuschheit von den übrigen Menschen ausgeschieden und ganz ausschließlich Gottes Eigentum geworden sind, sind das Gemeinschaftsopfer, zu dem die Menschheit als Ganzes verpflichtet ist, ein wirkliches „Menschenopfer", aber „im Geist und in der Wahrheit", nicht in der Überspannung und Verzerrung, in der das dunkle Bewußtsein dieser Opferpflicht durch die Blutopfer der Heiden seinen Ausdruck gefunden hat. Daß nur ein „Menschenopfer" der Opferpflicht der Menschheit genügen kann, dafür ist das sicherste Zeichen das Opfer Christi. Es liegt nun allerdings in der Natur dieses „Menschenopfers", daß es nicht ohne weiteres von der Gemeinschaft dargebracht werden kann. Der einzelne hat ja ebenso ein Recht auf die Gemeinschaft wie die Gemeinschaft auf ihn. Wenn darum auch die Gemeinschaft als solche zu diesem Gemeinschaftsopfer verpflichtet ist und alle Einzelglieder wohl in irgend einer Weise dabei mitwirken müssen, so kann doch daraus weder ein Recht der Gemeinschaft abgeleitet werden, irgend eines ihrer Glieder gegen seinen Willen zu diesem stellvertretenden Gemeinschaftsopfer zu bestimmen, noch eine Pflicht für einen einzelnen Menschen, gerade sich zu diesem Opfer zu machen und sich für die Gemeinschaft hinzugeben. Für den einzelnen kann das immer nur Sache der persönlichen Freiheit sein, keine Pflicht, sondern nur ein „Rat". Die Gemeinschaft kann nur — und muß es auch kraft ihrer Opferpflicht — durch Steigerung des religiösen Gemeinschaftslebens in den einzelnen die Liebe zur ausschließlichen Hingabe an den Dienst Gottes wecken und durch offenes und tatkräftiges Wohlwollen gegen die sich Opfernden

deren Entschluß erleichtern und fördern. Wenn freilich einmal Glieder der Gemeinschaft unter deren Mitwirkung das stellvertretende Opfer für die Gemeinschaft übernommen haben, dann hat die Gemeinschaft auch einen Anspruch darauf, daß dieses Opfer tatsächlich sei, was es sein soll: ein wirkliches Ausgeschiedensein aus der Gemeinschaft unter wechselseitigem Verzicht auf das, was naturgemäß an die Gemeinschaft bindet: Zeugung und Erzeugung, eine „ausschließliche Hingabe des ganzen Lebens an den unmittelbaren Dienst Gottes, ein wirkliches holocaustum, ein „Ganzopfer"[1]. So ergibt sich denn als die gottgewollte Aufgabe des Mönchtums, die Opferpflicht der Menschheit als Gemeinschaft zu erfüllen. Der Sinn des Mönchtums ist Weltopfer zu sein, Opfer im Namen der Welt und für die Welt mit all den Zwecken, die das Opfer überhaupt hat: dem Zweck des Lobes Gottes und der Danksagung für die Gnaden der Welt, der Bitte für die Welt und vor allem der Sühne. Das letzte Moment prägt dem Mönchtum ein besonderes Merkmal auf: es wird zum Stand der Büßer, die sühnen für die eigenen Sünden, wie für die Schuld der Welt.

Aus diesem Sinne des Mönchtums im allgemeinen ergibt sich jetzt von selbst die Aufgabe, die der einzelne Mönch zu erfüllen hat, ergibt sich der Inhalt seines Lebens: er hat die Opferidee in sich zu verwirklichen, er soll die Opfergabe der Welt sein. Damit er nun als Opfer überhaupt für Gott „annehmbar" sei, muß er natürlich die nach dem Wachstumsgesetz der Heiligkeit von ihm zu fordernde Vollkommenheit besitzen. Aber das macht ihn eigentlich nicht zum Opfer als solchen. Die Idee des Opfers realisiert er erst damit, daß er einmal seine Aussonderung durch Armut und Keuschheit bis in die tiefsten Gedanken hinein fortsetzt, und vor allem dadurch, daß er das „Ausschließlich-Gott-gehören", das „Unmittelbar-Gott zu eigen sein" ganz zu verwirklichen sucht. Dazu ist das Mittel der mönchische Gehorsam. Die Eigenart dieses mönchischen Opfergehorsams liegt nicht darin, daß er ein „unbedingter" und allseitiger Gehorsam ist — in dieser Weise muß doch wohl jeder Mensch dem erkannten Willen Gottes gehorchen — sondern vielmehr darin, daß er so, wie das Opfer ein unmittelbares „Gott-zur-Verfügung-stehen" bedeutet, ein Gehorchen unmittelbaren „Erhorchens" und gerade deshalb auch ein sofortiges und bedingungloses Befolgen des göttlichen Willens ist. Diese Unmittelbarkeit der Bindung an den göttlichen Willen, die notwendig aus dem Sinn des Opfers, das ja Gott unmittelbar in die Hände gegeben sein soll, sich ergibt, ist also

[1] St. Thomas. S. th. II II. q. 186 a. 1: Religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes.

das Charakteristikum des mönchischen Gehorsams. Und dieser Gehorsam ist demnach die Seele, das Wesensprinzip des Mönchtums, das, was den Mönch erst eigentlich zum Opfer werden läßt. Armut und Keuschheit sondern ihn aus und machen ihn zum Gemeinschaftsopfer, aber nicht zum Opfer als solchem; hierin liegt ihre wesentliche Bedeutung, nicht etwa bloß darin, daß sie Hilfsmittel zur Heiligung sind. Um aber die Idee des mönchischen, des unmittelbaren Gehorsams voll verwirklichen zu können, wird sich der einzelne Mönch praktisch einen Stellvertreter Gottes wählen müssen, dem er seinen unmittelbaren Gehorsam entgegenbringt. Und damit wächst die klösterliche Gemeinschaft organisch aus der Opferidee hervor. Nach all dem ist die Vollkommenheit des Mönches selbst in keiner Weise von der allen gebotenen verschieden, das Besondere liegt vielmehr darin, daß er auf Grund der Opferpflicht der Menschheit sich ausschließlich dem unmittelbaren Dienst Gottes widmet. Allerdings muß sich für ihn gerade aus seinem Opfercharakter ein neuer Verpflichtungsgrund und damit ein neues Motiv zum Streben nach Heiligung ergeben. Er hat sich nicht bloß für sich, sondern auch für seine Mitmenschen zu heiligen. Und eben deshalb ist es eigentlich auch ganz in der Ordnung, wenn die Welt ein so scharfes Auge auf das Tun und Lassen der Mönche hat; vorausgesetzt natürlich, daß sie das Mönchtum wirklich als ihr Opfer betrachtet.

Außer den sogenannten evangelischen Räten erscheint nun immer wieder als besonderes Wesensmerkmal des Standes der Vollkommenheit auch das Gebet. Wie ordnet sich dies in den Opfergedanken ein? Daß Gebet zur persönlichen Heiligung erforderlich und deshalb doppelt notwendig ist für den Mönch, braucht nicht weiter betont zu werden. Damit wäre aber noch keine deutlich sichtbare Beziehung zum Opfer gegeben. Diese ergibt sich voll und ganz erst aus der Eigenart des Mönches als „Menschenopfer“. Ist er nämlich wirklich eine „vernunftbegabte“ Opfergabe, dann kann und darf er nicht stumm wie ein bloßes Sachopfer in Gottes Hände gelegt sein, sondern muß auch das Geistige am Opfer zum Ausdruck bringen. Er muß dann, weil gerade die Sprache das Zeichen des Geistes ist, dem Herrgott auch sagen, daß er Opfer ist und was er als Opfer soll; er muß sein Opfergebet — und das ist Gemeinschaftsgebet — beten, wie auch Christus im liturgischen Gebet der Kirche sein Opfergebet als den köstlichen Wohlgeruch seines Opfers vom Altar zum Vater emporsteigen läßt. So ist also das Gemeinschaftsgebet des Mönches durchaus keine bloße Zufälligkeit, etwas rein äußerlich Gewordenes. Es ist tief innerlich mit seiner Hingabe als Menschheitsopfer verbunden und gehört sonach wesentlich zum Mönchtum.

Was bisher gesagt wurde, war ohne Beziehung zur Übernatur, zum Christentum, zur Kirche. Es sollte eben auch einmal die natürlich-religiöse Verwurzelung des Mönchtums hervorgehoben und dieses so tiefer und weiter zu begründen versucht werden. Aber was bedeutet nun die Übernatur für das Mönchtum? Um es kurz zu sagen: es findet darin seine Vollendung, seine Aufnahme und Fruchtbarmachung als Opfer. Es findet in der Übernatur d. h. konkret in der Kirche seine Vollendung; denn wenn es wahr ist, daß der unmittelbare Gehorsam das Wesensprinzip des Mönchsopfers ist, dann ist es klar, daß dieses erst im Gehorsam gegen die heilige Kirche[1], in der allein unmittelbar Gott spricht und daher allein unmittelbar Gott gehorcht wird, sich wahrhaft vollenden kann. Vor allem aber wird dieses Opfer erst in der Kirche wirklich für Gott annehmbar, weil es in ihr mit dem Opfer Christi vereinigt ihm dargebracht wird, um „zu ersetzen, was am Leiden Christi noch fehlt“ (Kol. 1,24). Und weil nun wirklich annehmbar, nimmt auch die Kirche an Gottes Statt die Opfergabe der Welt tatsächlich an, indem sie dieselbe „konsekriert“, heiligt und damit die Opfergabe vollends zum sacrificium, zum „Opfer“ macht in einer gewissen Analogie mit dem heiligen Meßopfer, in dem ja auch mit der „Wandlung“ die Opfergabe von Gott angenommen wird. Gerade der Vergleich mit dem heiligen Meßopfer zeigt endlich auch, wie es eines der wundersamsten Geheimnisse der göttlichen Liebe ist, die Gaben, die wir ihm schenken uns als Gnade wieder zurückzugeben, all unsere Opfer in Sakramente zu wandeln und damit fruchtbar zu machen für unser Heil. So macht er auch das Mönchsopfer der Welt zu einer Segensquelle für die Menschheit. Opfer sein bedeutet: in Gottes Hände gelegt sein zu seinem unmittelbaren Dienst. Was Gott mit ihm tut oder es tun heißt, ist ohne Belang für das Opfersein, wenn nur am Opfer und durch das Opfer ganz und allein der unmittelbare Wille Gottes geschieht. Nun ist für uns die sichtbare Erscheinung Gottes die heilige Kirche. Ihre Hände sind Gottes Hände. In ihre Hände ist also das Mönchsopfer gelegt, ihr gehört es ganz und gar, sie kann tun, was sie will mit ihrem Opfer. Das ändert am Opfercharakter nichts; denn dieser besteht ja im ausschließlichen und unmittelbaren Dienst der Kirche, d. h. Gottes. Und weil die Kirche die Epiphanie Gottes ist, darum tut sie nun auch mit ihrem Opfer, was Gott tut: sie gibt es der opfernden Menschheit als Sakrament zurück, d. h. macht das Mönchtum fruchtbar zum Heil und Segen der Welt und zwar so, wie es die Welt gerade braucht; und daher stammt die Verschiedenheit der

[1] Durch Vermittlung der von ihr approbierten „Regeln“ und Obern.

einzelnen Arten des Mönchtums. Das Mönchtum ist eins als Opfer, verschieden als „Sakrament“.

Was hat nun das benediktinische Mönchtum für eine „sakramentale“ Aufgabe? Es kann keine bloße „Zeit“-Aufgabe haben, sonst wäre es längst verschwunden in seiner Eigenart. Es muß dem Ewigen im Menschen dienen; und das Ewige in uns ist „der Geist der Kindschaft Gottes“. Diesen „Geist des Christentums“ in die Welt zu tragen oder in den Herzen lebendig zu machen ist wohl die weite Mission des benediktinischen Mönchtums; die Menschen das „Kindwerden“ lehren durch Rede und Beispiel ist seine umfassende Aufgabe. Umfassend, denn so ist benediktinisches Mönchtum nichts anderes als die „Schule des Christentums“. „Kind sein“ aber lernt man nur an und in der Familie und darum die „benediktinische Familie“. Die Familienverfassung liegt also in der Aufgabe des benediktinischen Mönchtums begründet, aber nicht im Wesen des Mönchtums überhaupt. Zum Mönchtum als solchem gehört nur das Opfer-sein; zum christlichen Mönchtum das Opfer-sein in den göttlichen Händen der Kirche. Alle religio ist also demütige Dienerin der Kirche und damit „Magd des Herrn“.

Gemeinschaft.

Wir Menschen lernen zu wenig vom lieben Gott. Sonst müßten wir doch schon längst an der Art, wie er Gemeinschaft hält mit uns, gesehen haben, wie wir Gemeinschaft halten sollen mit ihm und unseren Brüdern.

Ist es denn nicht Gottes erste Tat, wenn er in Gnadengemeinschaft mit uns treten will, daß er uns armseligen Menschenkindern sein Herz ausschüttet, uns seine heimlichsten Geheimnisse anvertraut, die verborgensten Gedanken seiner unergründlichen Tiefen offenbart? Freilich ist es in unserer Sprache nur wie rührendes Kinderstammeln, ein Reden, das wir kaum deuten können. Aber was kann er, der Unaussprechliche dafür?

Wenn aber dem so ist, warum wollen wir dann nicht glauben, daß auch unsere Gemeinschaft mit Gott auf eine betende Herzoffenbarung sich gründen und all unsere Bruderliebe mit einem „Sich-aufschließen“ beginnen muß? Und warum wollen wir nicht verstehen, daß unsere erste Tat das „Beichten“ sein muß, wenn wir würdig zur Gemeinschaft uns kehren wollen?

Balbulus.

Klösterlicher Kommunismus.

Von P. Maurus Xaverius Deindl (Schäftlarn).

Mit dem Feuer einer religiösen Idee wird in den Tagen der Gegenwart für den Kommunismus Propaganda gemacht. Die Grundforderung dieser kommunistischen Propaganda ist die Beseitigung des Privateigentums; denn im Privateigentum liegt nach kommunistischer Lehre die letzte Wurzel aller sozialen Verelendung, aller Ausbeutung und jeglichen Unheils. Marx meint vom Kapital, daß es „von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend“ sei.

Den gleichen Gedankengang wie diese kommunistische Propaganda scheint der heilige Ordensvater Benediktus zu verfolgen, wenn er im 33. Kapitel seiner heiligen Regel vom Privateigentum sagt: „vor allen Dingen“ müsse einmal „dieses Laster mit der Wurzel aus dem Kloster ausgerottet“ werden, oder wenn er im gleichen Kapitel den Sonderbesitz sogar als „schlimmstes Laster“ bezeichnet.

Indessen, so sehr sich der Kommunismus von heute und der klösterliche Kommunismus nach der Regel des hl. Benediktus zu berühren scheinen, so himmelweit sind sie in Wirklichkeit voneinander verschieden.

Eine klösterliche Gemeinschaft ist, volkswirtschaftlich gesprochen, ein kommunistisches Staatswesen im Kleinen, wo auf Sondereigentum grundsätzlich und feierlich verzichtet und unter Leitung der Obern Leistung unb Verbrauch streng geregelt, jedem die Arbeit und jedem die Erholung auf körperlichem und geistigem Gebiet zugeteilt wird. Aber seine Entstehung verdankt dieser klösterliche Kommunismus sicher nicht dem Bestreben, durch eine neue Wirtschaftsordnung die menschliche Gesellschaft zu reformieren, sondern genau im Gegenteil, dem Wunsche, der menschlichen Gesellschaftsordnung überhaupt zu entweichen, um ganz und ungeteilt einem hohen religiösen Ideal leben zu können. Der klösterliche Kommunismus geht hervor aus der vollen Unbekümmertheit, der vollendeten Unabhängigkeit des inneren Menschen gegenüber den äußeren Dingen. Der Ursprung des klösterlichen Kommunismus ist also eine Welt der reinen Innerlichkeit. „Wenn ich nur dich habe, mein Herr und Gott, was frage ich nach allem andern.“ „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, wenn er aber Schaden leidet an seiner Seele“ (Mt. 16, 26).

Hat somit der klösterliche Kommunismus seine Wurzeln in einer grundsätzlichen Abkehr von der Welt, so verdankt hingegen der weltliche Kommunismus von heute seine Entstehung einer grundsätzlichen Weltverbesserung und Weltumgestaltung. „Kommunismus“, heißt es in einer

Programmschrift, „ist eine Idee, wie sie herrlicher und größer seit dem Christentum nicht wieder gedacht worden ist, und vor dieser großen Idee müssen alle Schranken fallen: die sogenannte gute Sitte, die Religion etc. Wir müssen Utopisten sein; denn Utopie ist das große Jasagen zu unseren heiligen, ganz diesseitigen, unumstößlichen Zielen."

Klösterlicher Kommunismus und weltlicher Kommunismus, das sind zwei durch und durch verschiedene Arten, die Dinge zu sehen, zwei einander ganz fremde psychologische Einstellungen, die zu einer völlig entgegengesetzten Weltanschauung und Ethik führen müssen.

Klösterlicher Kommunismus ist idealistisches Denken im höchsten Sinn des Wortes, unbedingte Anerkennung des Erstgeburtsrechtes des Geistes gegenüber der Materie, indem klösterlicher Kommunismus die restlose Auswirkung einer religiösen Idee darstellt.

Der weltliche Kommunismus von heute ist Materialismus, näher ausgedrückt materialistischer Monismus, dem alle Erscheinungen des Geisteslebens nichts weiter sind als der Widerschein der jeweiligen Wirtschaftsverhälnisse; im besonderen gilt die religiöse Idee als „die große Illusion und Geisteskrankheit der Menschheit".

Unter der Herrschaft dieses Marxschen materialistischen Dogmatismus stehend macht der weltliche Kommunismus in seiner Ethik zum Selbstzweck, was im klösterlichen Kommunismus nur Mittel zum Zweck ist. Die neue Gesellschaftsordnung, des weltlichen Kommunismus nämlich, soll in der Gerechtigkeit und Liebe ihre ethischen Fundamente haben. Und dieses Reich der Gerechtigkeit und Liebe ist der Inbegriff des irdischen Paradieses. Mit anderen Worten: die diesseitige Glückseligkeit, ethisch gegründet auf Gerechtigkeit und Liebe, ist das erste und letzte, was der weltliche Kommunismus erstrebt.

Ganz anders hingegen die ethische Einstellung des klösterlichen Kommunismus. Dieses irdische Dasein ist nur Durchgang zu höherem Leben; das Kloster ist gleichsam die Werkstatt, wo der nach Vollkommenheit Strebende in Liebe und Gerechtigkeit sich heranbilden muß zum „Vollalter Christi" (Eph. 4, 13). Dieses sittliche Ideal nun ist undenkbar ohne hohe Verantwortlichkeit; denn frei und ungezwungen wählt der Mönch sich dieses sein Lebensideal.

Wo aber bleibt das Verantwortlichkeitsgefühl, die vielgepriesene Freiheit im kommunistischen Zukunftsstaat? Man nehme die Menschennatur, wie sie in Wirklichkeit ist, und nicht, wie sie sein soll, und es liegt auf der Hand, daß das kommunistische System bei seinen diktatorischen Zwangsmaßregeln Menschen hervorbringen wird, denen das Verantwortlichkeitsgefühl verengt, ja gelähmt ist. Und je folgerichtiger

die kommunistische Lehre im Leben sich auswirkt, desto mehr wird sie Wille und Freude zur Arbeit schwächen, desto mehr wird sie Maßhalten und Opfer zu hohlen Worten machen. Ausgerechnet diese sozialsten Tugenden werden vernichtet durch die kommunistische Bewegung, welche sich doch gerade die soziale Menschheitsbeglückung auf die Fahnen geschrieben hat. Hierin zeigt sich am handgreiflichsten die Blutleere des weltlichen Kommunismus; und hierin liegt seine große Irrlehre, vielleicht ist das die Irrlehre der neuen Zeit überhaupt, daß man das schlichte Wort der Heiligen Schrift außer Acht läßt: „Das Herz des Menschen ist zum Bösen geneigt von Jugend auf" (Gen. 8, 21). Man leugnet die erbsündliche Schuld und glaubt dadurch weise zu sein, aber „indem sie sich weise wähnten, sind sie Toren geworden" (Röm. 1, 22).

Und die Freiheit im kommunistischen Zukunftsstaat? Die Unterdrückung der Persönlichkeit, welche man so gern dem monastischen Prinzip zum Vorwurf macht, dürfte ein Kinderspiel sein, gegenüber der Verkümmerung, der die freie sittliche Persönlichkeit unter dem kommunistischen Zwangssystem anheimfallen würde.

Klösterlicher Kommunismus und weltlicher Kommunismus begegnen sich scheinbar in der sittlichen Forderung der allgemeinen Bruderliebe. Doch meinen beide etwas anderes damit. Der weltliche Kommunismus versteht unter Bruderliebe die allgemeine Menschenliebe, die sich mit Übergehen aller Zwischenstufen sofort an die größte Aufgabe wagt: das Gesamtleben so zu ordnen, daß jedem sein Recht werde. Diese Bruderliebe aber ist abstrakt, lebensfremd; und deshalb fallen diese Propheten der Menschenliebe, welche verächtlich auf die Verkündigung der christlichen Nächstenliebe herabsehen, so leicht in das Gegenteil: den Menschenhaß.

Ebenso schön, wie treffend sagt Ricarda Huch einmal: „Die sogenannte Menschenliebe tritt gern auf als Ersatz der schwindenden Nächstenliebe, und man findet oft, daß je volltönender einer die Forderungen der Menschenliebe verkündet, er seinen Nächsten desto gewissenloser vernachlässigt." Atmet schon das kommunistische Manifest tiefen Haß, so wird das aber noch weit übertroffen von dem geradezu dämonischen Haß, den der Kommunismus von heute verkündet, wahrlich ein Haß, der auch vor der blutigsten Revolution nicht zurückschreckt. „Die Revolution diskutiert nicht mit ihren Feinden, sie vernichtet dieselben," heißt es in einer Kundgebung Lenins. Eine kommunistische Programmschrift von 1919 schließt mit den Worten: „Zum Kampf! Es gilt eine Welt zu erobern und gegen eine Welt anzukämpfen. In diesem letzten Klassenkampf der Weltgeschichte um die höchsten Ziele der Menschheit gilt dem Feind das Wort: Daumen aufs Auge und Knie auf die Brust!"

Wie so ganz anders ist doch im klösterlichen Kommunismus das soziale Zusammensein geordnet! Da ist kein Wortschwall von allgemeiner Menschenliebe, sondern ganz einfach sagt die heilige Regel: „Sie sollen einander in Ehrfurcht zuvorkommen, die Gebrechen, seien es körperliche oder geistige, gegenseitig mit größter Geduld ertragen, im Wetteifer einander gehorchen. Keiner strebe nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er mehr für andere nützlich erachtet. Die brüderliche Liebe sollen sie in reiner Gesinnung erweisen, Gott in Liebe fürchten, ihrem Abte in aufrichtiger und demütiger Hingabe zugetan sein, Christus durchaus nichts vorziehen, der uns alle zum ewigen Leben führen möge" (Kap. 72). Wie gotterleuchtet sind diese Worte, welch ernste Aufgaben schließen sie in sich, und zugleich wie gut kennen sie das Menschenherz! Liebe ist Bejahung, Haß ist Verneinung. Das unterscheidet den klösterlichen vom weltlichem Kommunismus.

Klösterlicher Kommunismus heißt unbedingtes, rückhaltloses Jasagen zu den Forderungen eines höheren, geistigen Lebens. Weltlicher Kommunismus heißt unbedingtes, rücksichtsloses Neinsagen zu dem Ideal einer höheren Welt. Klösterlicher Kommunismus beruht auf dem Heilandswort: „Mein Reich ist *nicht* von dieser Welt" (Joh. 18, 36). Weltlicher Kommunismus ist aufgebaut auf den Satz: „Mein Reich ist *nur* von dieser Welt."

Es ist in den wirtschaftlich-sozialen Kämpfen der letzten Jahre einmal das schöne Wort gesprochen worden: „Wir brauchen für die heutige Welt eine neue Kraft der Liebe." Die Stätten des klösterlichen Kommunismus sollen Orte sein, wo solche Liebe, wie sie St. Paulus im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes schildert, noch eine Heimat hat mitten in einer Welt, die nur dem Haß lebt und der rücksichtslosesten Selbstsucht. Groß ist die Liebesschuld, welche das Christentum der zerrütteten Welt von heute zu zahlen hat; denn weil eben soviele, die sich Christen nennen, des Meisters größtes Gebot außer Acht gelassen, darum ist der Haß und die Verbitterung ins Riesenhafte gewachsen.

Wenigstens auf die Klöster soll man hinweisen können wie man einst in den Tagen des Urchristentums auf die ersten Jesusnachfolger hingewiesen hat: „Seht, wie sie einander lieben!" Und wenn im Haushalt der Natur nichts an Kraft verloren geht, sollte es in der sittlichen Welt so ganz anders sein? Sollte nicht vielmehr auch da die Betätigung der echten Heilandsliebe der haßzerrissenen Welt in irgend einer Weise zugute kommen? „Nun aber", spricht der Völkerapostel, „bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe diese drei; die größte unter ihnen ist indes die Liebe".

Der Anteil der Benediktiner an der Gestaltung des Landschaftsbildes.

Von P. Martin Barthel (Schäftlarn).

Neben den Kräften der Natur, die bald mit der Urgewalt kurzer Augenblicke, bald mit der unermüdlichen Zähigkeit langer Jahrtausende an der Gestaltung der Erdoberfläche arbeiten, ist es der Mensch, der durch seine Kulturtätigkeit neue Formen in das Landschaftsbild hineinträgt. Wer eine Wanderung durch das südliche Bayern[1] vom Donaustrand bis zum Fuße der Alpenberge unternimmt, wird wiederholt auf Gegenden stoßen, denen erst der Mensch durch seiner Hände Schaffen ihr charakteristisches Gepräge gegeben hat; und nicht selten sind es Stätten, die schon in frühgeschichtlicher Zeit von benediktinischer Kultur berührt wurden. Es mag um das 7. oder 8. Jahrhundert gewesen sein, als St. Benedikts Söhne anfingen im bayrischen Alpenvorland sich niederzulassen, das damals noch weithin mit riesigen, dunklen Urwäldern oder mit ausgedehnten, düsteren Mooren bedeckt war und das die ungestümen Bergströme noch ohne jegliche Behinderung durch Menschenwerke durchflossen. Menschen lebten noch nicht allzu viele dortselbst, Dorffluren waren sparsam und manche einsame Winkel gabs, die das Volk überhaupt nicht gerne betrat, weil es sich Unheimliches und Grausiges zu erzählen wußte von Unholden und Gespenstern, die dort wohnten.

Doch die klugen, frommen Mönche fürchteten sich gerade vor diesen stillen Erdenwinkeln nicht; vor bösen Spukgestalten empfanden sie kein Bangen und die menschenfernen Einsamkeiten waren ihnen recht eigentlich „selige Einsamkeiten", beatae solitudines, wo sie ganz besonders gut der eigenen Heiligung nach des heiligen Vaters Benedikt Regel leben konnten. „Eine stille Stätte, einladend zu einem eifrigen Mönchsleben war ihm lieb"[2], berichtet Bischof Aribo von Freising von St. Korbinian; und des Heiligen Brüder teilten diese Liebe. Wo hätten sie auch die Aufgabe der Selbstvervollkommnung in heiliger Sammlung besser erfüllen können als in der Einsamkeit unter dem Rauschen der Tannen und Fichten oder an den Ufern der brausenden Bergflüsse und stillen Seen oder in den Tälern, in die von ferne her die Schneegipfel der Alpen grüßten? Wo wäre die Seelenruhe und die innere Festigkeit (stabilitas)

[1] Südbayern wurde in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt, weil seine älteste Kultur zum guten Teil einen ausgesprochen benediktinischen Charakter trägt. [2] Locum secretum et ad cultum religionis vitae delectabilem amavit (Vita Corbiniani c. 23).

mehr gesichert gewesen als weit weg von der Hast und den Sorgen des Lebens, das nie ruhen kann, und von den Menschenstraßen, die alle so gerne von Gott wegführen?

Nicht allzu schnell mögen die ersten Mönche sich endgültig zur Wahl eines Platzes für das zu bauende Kloster entschieden haben. Für eine Benediktinerabtei genügte nicht die nächstbeste Einöde und menschenferne Waldeinsamkeit, in die wohl ein Einsiedler sich vergraben konnte, oder wo, wie ehedem in den Lauren Ägyptens vielleicht heilige Altväter ihre Schüler in tiefer Beschaulichkeit und strenger Buße hätten leiten mögen. Ein Benediktinerkloster sollte mehr sein: es mußte einer monastischen Familie zum dauernden Heime werden können, zu dem einer geradezu ein persönliches Verhältnis zu gewinnen vermochte. Da durften die Sendlinge, die der Vater, der Abt aussandte um für eine junge Tochterfamilie einen Platz zu suchen, schon wählerisch sein. Benediktinische Aszese ist nicht finster und mürrisch, sie liebt die Freude und die Zufriedenheit und verzichtet lieber ein wenig auf Kasteiung und Abtötung als auf glückliche Augen und frohe Herzen. Und so zogen die Boten des Vaters aus und durchstreiften das weite Alpenvorland, und sie steckten das Kreuz nicht eher in einen Boden, als bis sie einen Platz gefunden hatten, wo die Natur des lieben Gottes so schön war, daß die fernen Brüder sich gewiß würden eingewöhnen können, wenn der Hausvater im heiligen Gehorsam sie ausschickte. Ein zwingendes Schema gab es da nicht: bald fanden sie einen Berggipfel, von dem aus man weit in die Lande schaute und wo man dem großen Gott fast in seinen blauen Himmel sah; bald fanden sie ein Seeufer und einen Hügel daneben, von dem aus die Brüder später auf die spielenden Wellen würden hinabblicken können, die so ruhelos waren wie Menschenherzen; dann trafen sie auf ein Felsengeklüfte, so wunderbar schön in seiner Wildheit wie Monte-Kassino selbst oder auf ein weites Tal, in welches das kommende Klösterlein sich hineinschmiegen würde in wonniglicher Heimlichkeit. Und wenn sie dann ins Kloster zurückkamen nach langen Wochen und dem Vater und den harrenden Brüdern von all dem Schönen erzählten, das sie gefunden, dann wählte der Abt für seine ausziehenden Söhne vom Schönen das Schönste, damit sie auch in der Fremde würden heimisch werden könen.

Und die Wahl war meist glücklich: die Benediktiner haben Plätze gefunden für ihre Klöster, wo es heute noch jedem Naturfreund warm wird um die Seele. Oder bedeuten Namen wie Berchtesgaden, Chiemsee, Tegernsee, Schliersee, Ettal, Scharnitz, Kochelsee und Dutzende andere nicht ebensoviele Juwelen des Berglandes? Und

dürfen wir Schäftlarner nicht förmlich begeistert sein auf unser schönes Isarkloster? Geh von München nach Süden und schau etwa von der Konradshöhe bei Bayerbrunn in das plötzlich sich öffnende Tal, das die Isar mit Urkraft in die Schotterebene des Alpenvorlandes gerissen hat! Du wirst dich auch nicht satt sehen können an diesem Bild wie schon soviele Tausende, die ganz trunken wurden vor lauter Schauen auf die märchenhaften Schluchten und Wälderirrsale mit ihrem Zauberspiel von nächtigem Dunkel und goldenen Lichtern. Und dann blick in die Ferne, wo die Gipfel der Alpen über Duft und Wolken herübergrüßen alle zusammen, soweit sie Bayerns Mark gen Süden schirmen! Und mitten hinein in diese Pracht schmiegt sich unser Heim, mein Kloster, dessen Kind ich bin. Nicht aufdringlich ists und schreiend, nein mild und wohltuend, nicht zu hoch und nicht zu niedrig, nicht zu zierlich, so daß es verschwände in dieser großen Umgebung und nicht zu grob und massig, als daß es sich aufdrängte. Und du kannst mein Heim betrachten, wenn im Frühling die Isar durchs Tal rast in ihrer tollen, wilden Schönheit, oder wenn im Sommer das Korn reift auf den Feldern meines Klosters, oder wenn im Herbst alle Buchen bluten an den Hängen um mein Tal, oder wenn im Winter die Fichtenwälder klingen im Rauhreif: mein Kloster bildet immer ein wunderbares Ganzes mit der umgebenden Natur.

Wir sind stolz auf unser liebes Heim: aber all unsere Mitbrüder in den anderen Klöstern dürfen es geradeso sein: das Nachbarstift Andechs fügt sich nicht minder herrlich in das Landschaftsbild seines lieblichen Seegestades wie Ettal, das mit seinem gedrungenen Kuppelbau in seinem engen Hochtal den wuchtig wirkenden Bergen angepaßt ist. Oder wo gibt es in seiner Art ein zweites Bild, das man dem einsamen, still in seiner kanonartigen Donauschlucht verborgenen Weltenburg an die Seite stellen könnte? Und wer möchte es bezweifeln, daß man in einer der alten Abteien heimatfroh werden kann, welche die Donau begleiten und so einzigartig unter dem Banne dunkler Berge, unendlicher Ebenen und eines majestätischen Stromes stehen? Doch man käme an kein Ende, wollte man all jene Plätze aufzählen, deren landschaftliche Schönheiten so recht zum erstenmal von Benediktinermönchen entdeckt worden sind.

Hatten unsere Vorfahren einmal den Platz gefunden, von dem sie mit fast instinktivem Feingefühl erkannten, daß etwas in ihm lag, was ihn berufen erscheinen ließ, der klösterlichen Familie ein Dauerheim zu werden, dann gingen sie hurtig daran, ihm ein ganz bestimmt benediktinisches Gepräge zu geben. Ein rüstiges Werken und Schaffen

setzte alsbald ein, um möglichst schnell ein echtes Heim nach eigener Art erstehen zu lassen. Der heilige Vater Benediktus hatte recht wohl gewußt, daß es seinen Kindern nicht frommt, lange außerhalb eines Klosters leben zu müssen; Weltluft ist ja Gift für die Mönche. Drum schrieb er ihnen in ihr Familiengesetzbuch den Satz: „Ein Kloster aber soll, wenn es irgendwie sein kann, so gebaut werden, daß der Brunnen und die Mühle und der Garten und alle möglichen Handwerke innerhalb des Klosterbezirkes selbst betrieben werden, damit die Mönche sich nicht draußen aufzuhalten brauchen; denn das tut ihren Seelen gar nicht gut." Ei, die böse Welt wollten sie schon ferne halten: und so zogen sie um den sauber gerodeten Platz, auf den die Abtei zu stehen kommen sollte, eine schützende Mauer, die nicht bloß böse Menschen und räuberisches Getier, sondern mehr noch den schlimmen Geist der Verweltlichung abwehren konnte vom Hause Gottes. Und dann scholl in den umliegenden Wäldern die Axt und loderte der Brand im Gestrüpp und gab Raum und Holz zum Bau fürs Haus des Herrn und für die Wohnungen der Brüder. Einfach war alles anfänglich, aber fleißig arbeiteten die Mönche und Wirtschaftsgebäude erstanden und Felder wurden angelegt und Mühlen klapperten gar bald, den goldenen Ertrag der ersten Ernte zu mahlen. Und der Fluß mußte es sich gefallen lassen, daß man ihm seine ungestüme Bahn einengte durch Pfahlgeflecht und Dämme und daß man Brücken über ihn schlug. Ein Sträßlein wurde wohl gezogen durch den Wald, daß der Priester hinauskonnte zu den Menschen, ihre noch rohen Herzen mit christlicher Lehre zu betreuen, oder damit von draußen der Pilgrim den Weg fand ins Kloster, sich Hilfe und Trost zu holen. Nie rasteten die Brüder: Werkstätte neben Werkstätte erstand, wenn kundige Männer der frommen Gemeinde sich anschlossen, eine eigene Klosterschule wurde wohl gar gebaut, wenn brave Leute ihre Kinder dem Heiligtum weihten, ein Pilgerhaus wurde eröffnet am Tore, damit kein Fremdling ungestärkt vorüberziehen müsse am Kloster. Wenn dann die Zahl der Brüder sich mehrte, dann wagte man sich an einen Neubau des Münsters aus künstlich behauenem Stein, mit ragendem Turm, von dem die Glocken über die Wälder hinriefen zu den fernen Dörfern, und mit farbigen Bildern in den gewölbten Fensternischen. Und wenn ein Bruder einmal ins Mutterkloster geschickt wurde, aus dem man ausgezogen, dann brachte er wohl Samen heim, daß man Kräuter und Blumen draus ziehe im Klostergarten und heilsame Pflanzen fürs Krankenstüblein und die Klosterapotheke; oder man gab ihm edle Reiser mit, daß der Gärtner sie pfropfe auf die saueren Wildlinge aus den umliegenden

Wäldern oder gar köstliche Reben, wenn sonnendurchglühte Hänge am Kloster nach Süden hinschauten. Grund und Boden waren nicht teuer rings um die ersten bayrischen Benediktinerklöster; meist fand sich ein freigebiger Stifter, der den Mönchen von seinen Wäldern schenkte und seinen Wiesen und Weiden und Heiden, daß die fleißigen Brüder sie umwandelten in ertragreiche Felder und Äcker und Baumgärten. Es gab Zeiten, wo sich Adelige und Bischöfe und Bauern förmlich zu übertreffen suchten, um dem nahen Stifte etwas von ihrem Besitztum zuzuwenden, damit sie so Anteil bekämen am Gebete der Brüder. Auch durch glücklichen Tausch ließ sich des Klosters Gut abrunden und durch Kauf erweitern; denn sparsam waren die Mönche und fleißig die rührigen Hände; ein reicher Gönner fand sich gar wohl auch, der dem Münster das nötige Geld schenkte wie der Bayernherzog dem hl. Korbinian, der damit im schönen Südtirol ein Kloster sich bauen konnte und ein Kirchlein und schützende Mauern. „Und eine ganze Reihe von Weinbergen konnte er noch damit anlegen und einen Baumgarten für den Obstbau", erzählt Aribo in seinem Leben des Heiligen.

Darf ich erzählen, wie mein Kloster seine Landschaft gestaltete, als der fromme Priester Waltrich es stiftete im Jahre des Heiles 762? Wo heute üppige Wiesen sich breiten und fruchtbare Felder, da war die Isar damals noch unumschränkte Herrin. Geradeso sah es noch aus, wie dort, wo flußaufwärts auch heute der wilde Gebirgsstrom noch nicht in den besänftigenden Zwang der Kultur genommen worden ist. Kiesbänke und Schotterhalden und dürftige Flußauen bedecken dort das Tal noch auf Kilometerbreite und schaffen das charakteristische Bild der Isarlandschaft. Diesen Typus haben unsere Altvordern allerdings gänzlich geändert; aber es müßte ein Naturfanatiker sein, der ihnen darob grollen wollte. Die traurigen Steinwüsten sind verschwunden und die dürftigen Heideinseln und die Tümpel und Gräben und Moorwinkel. Auch die Isar muß sich bequemen, etwas sanftmütiger zu sein und sich an Gehorsam und Zucht zu gewöhnen, solange sie durch unser Klostertal fließt; und nur selten vergißt sie sich so weit, daß sie sich in Frühlingszeiten über den birkenbestandenen Damm hinauswagt, der ihr die Grenzen zieht. Es braucht eben nicht immer Zerstörung zu bedeuten, wenn der Mensch sich anschickt, in die ungezähmte Natur einzugreifen. Mönchshände vernichteten gewöhnlich keine Schönheitswerte, veredelten vielmehr meist, was sonst ungepflegt und unentfaltet geblieben wäre. Was die Benediktiner und in späterer Zeit die Prämonstratenser aus dem Schäftlarner Talbecken gemacht haben, entschädigt reichlich für das, was an Urwüchsigkeit und Unberührtheit schwinden

mußte. Einer, der von Naturschönheit etwas versteht, R. H. Francé, hat ein Büchlein geschrieben[1], worin er wegen der feinen Anmutslinien und des harmonischen Zusammenwirkens von Fluß, Wald, Wiesen, Felswänden, Auen und Höhen die Schönheit unseres Tales geradezu klassisch nennt. Würde man sich aus dieser Landschaft all das, was die Arbeit der Mönche geschaffen hat, wegdenken, so würden wohl die allgemeinen Linien bleiben, die rohe Naturgewalt des ungebändigten Gebirgswassers würde ihr aber das Ruhig-Anmutige ihres heutigen Aussehens nehmen. Man kann ohne Überhebung sagen, daß die jetzige Gestaltung unseres Talbeckens unumstritten das Werk unserer Väter ist.

Man darf das Gesagte auf die allermeisten bayrischen Klöster anwenden. Welche freundliche Landschaftsbilder hat, um nur zwei Beispiele herauszugreifen, das mitten in unwirtlichen Bergwäldern und an ungastlichen Seeufern gegründete Tegernsee oder das in die Sumpfgebiete des Alpenvorlandes hineingebaute Benediktbeuren aus diesen Wildnissen hervorgezaubert?

Kann es noch Wunder nehmen, wenn die Ansiedelungen der Mönche zum Anziehungspunkt auch für andere Ansiedler wurden, so daß sich gar häufig ein kleiner Ort, ein Dorf oder eine Stadt entwickelte? Dabei trugen fast all diese Klöster das Bestreben in sich, ihren Wirkungsbereich immer weiter auszudehnen; beinahe jede der alten Abteien gründete in ihrer näheren und weiteren Umgebung Filialen, die ihrerseits wiederum zu Mittelpunkten eines neuen Wirtschaftslebens wurden. Schäftlarn war z. B. nur eine Tochterniederlassung des Freisinger Domklosters und hatte als Schwesterfilialen noch Isen, Scharnitz, Schlehdorf, Schliersee und Innichen. Jedes dieser Klöster wurde seinerseits wieder zu einem kulturellen Zentrum mit einer ganzen Reihe von neuen Zellen und Höfen und Ansiedelungen. Durch die heute so rührig betriebene Ortsnamenforschung hat die neuere Geschichtsschreibung bei vielen Hunderten von größeren oder kleineren Orten einen unzweifelhaften ursprünglichen Zusammenhang mit mönchischer Kulturtätigkeit nachgewiesen. Bei einem so fruchtbaren Außenwirken unserer Klöster mußte allmählich ein ganzes Land ein vollkommen verändertes Aussehen bekommen; die Landschaft mußte förmlich einen „mönchischen" Charakter annehmen. Bei unserm bayrischen Alpenvorland war das tatsächlich der Fall; bildete sich doch hier ein ganzes Netz von Klosteransiedelungen, so daß man scherzweise im Mittelalter sagen konnte, man könne vierzehn Tage darin herumreisen und jeden Mittag und Abend in einem anderen Stifte speisen. In diesem sogen. „Pfaffenwinkel" gibt

[1] Wanderungen in der Umgebung Münchens. München 1920, Bruckmann.

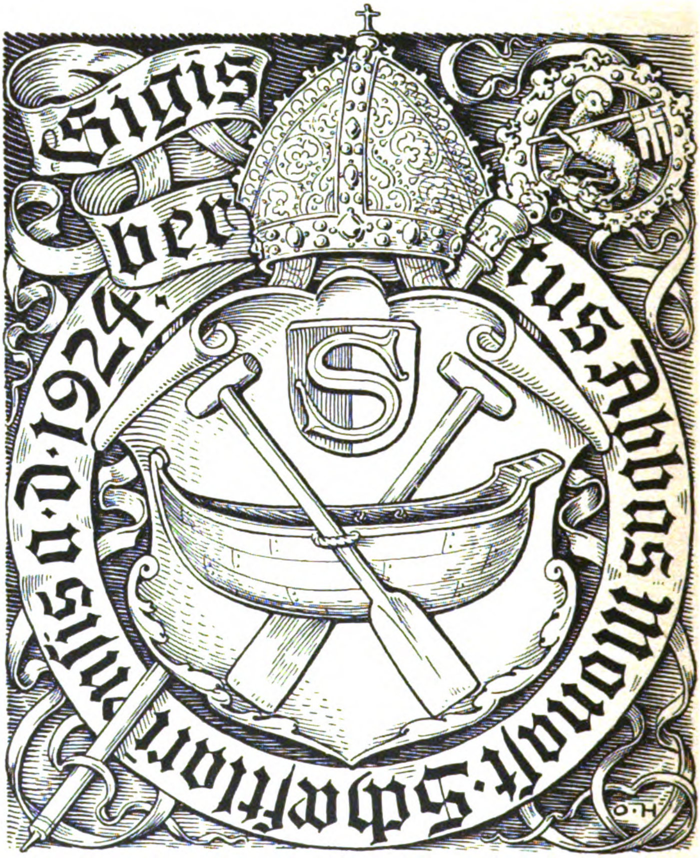
es heute kaum einen irgendwie bedeutenderen Ort, der nicht die Spuren benediktinischer Kultur aufweisen konnte. Gerbert von St. Blasien konnte seiner Zeit seiner großen, dreibändigen „Geschichte des Schwarzwaldes“ den Untertitel: „einer Kolonie des Benediktinerordens“ geben und wollte damit die hohen Verdienste der vielen Benediktinerklöster um die Kultivierung und Verchristlichung dieses abgelegenen Gebirgslandes hervorheben. Wie er den ganzen Schwarzwald gewissermaßen als eine große Siedelung des Benediktinerordens kennzeichnen konnte, so wird auch der Historiker, der einmal die Geschichte der frühbayrischen Kirche schreiben wird, mit Recht behaupten dürfen, der Geist des benediktinischen Mönchtums habe das Aussehen der bajuwarischen Erde von Grund aus geändert.

Seelenfrühling.

Nun weiß ich, lieber Gott, warum du Menschenherzen geschaffen. Du hast es mich durch den Brief dieser begnadeten Seele erkennen lassen. Du wolltest den aufbrechenden Frühling der vom Strahl deiner Liebe berührten Menschenseele schauen und im Paradies ihrer blühenden Herrlichkeit lustwandeln. Und ich meine fast, du schickest nur deshalb immer wieder den Winter des Leides über deine Kinder, um immer wieder diesen Frühling aller Frühlinge in deine seligen Augen zu trinken, um immer wieder das entzückendste all deiner Wunder zu sehen: dieses wonnesame Aufbrechen alles verborgenen Lebens, dieses glückselige Wachwerden aller heimlichen Knospen unter dem zarten Hauch deiner Gnade. Und ich denke sogar, dein ganzer Himmel ist nichts anderes als ein einziges Aufbrechen unserer Herzen zu dir, ein ewiger Frühling der Liebe.

Aber dies eine, lieber Gott, verstehe ich nicht: warum du mich, gerade mich nun schon so oft bei der Hand genommen hast und einen Blick voll strömenden Glückes in solche Paradiesgärten von aufblühenden Menschenherzen tun ließest. Ich bin doch böse, böser als alle meine Brüder. Oder doch, ich verstehe es, ich weiß es: gerade weil ich böse bin. Du willst mir in deiner ehrfürchtigen und liebevollen Weise sagen: wann endlich wirst auch du deine finstere Seele meinem Lichte, meiner Gnadensonne öffnen; wann endlich wirst auch du Frühling werden? Ach Gott, nun muß ich voll Scham meine Seele verbergen, weil sie so winterlich ist. Draußen bricht der Frühling auf, und meine Freunde stehen schon über und über voll Blüten, und ich — Gott verzeih mir und hilf mir! Denn wenn nicht alle Frühlingssonnen deiner Liebe über mich kommen, bleibe ich ewig Winter. Balbulus.

* * *



Sigisbert / Abt des Klosters Schäftlarn /
Im Jahre des Herrn 1924.

Schäftlarn.

Von P. Sigisbert Mitterer (Schäftlarn).

Seit Stutz[1] auf die hervorragende Bedeutung des germanischen Eigenkirchenwesens aufmerksam gemacht hat, ist viel Licht in die älteste deutsche Kirchengeschichte gekommen. Auch für die Urgeschichte der bayrischen Benediktinerklöster muß seitdem eine ganz neue Betrachtungsweise geübt werden.

Es war ein ungemein dichtes Netz von Klöstern und Zellen unseres Ordens, das sich über das agilolfingische Bayern hinzog, so daß damals das ganze Land einen so eigentümlich benediktinischen Charakter trug, daß Fastlinger[2] seine Untersuchung über die wirtschaftliche Bedeutung der Klöster dieser Periode mit vollem Recht folgendermaßen schließen konnte: „Der Geist des Mönchtums, der Geist der Benediktusregel hatte das Angesicht der bajuwarischen Erde erneuert.“ Da ist es nun geradezu auffallend, daß die weitere Entwicklung dieses hoffnungsvollen benediktinischen Lebens das nicht gehalten hat, was sie versprach. Wenn man eine Liste der zweihundert Jahre später auf dem gleichen Boden noch bestehenden Niederlassungen zusammenstellen will, so ist man förmlich überrascht von der Tatsache, daß von all den vielen Abteien und Zellen der Agilolfingerzeit um die Jahrtausendwende kaum noch ein kleiner Bruchteil bestand. Alle anderen sind verschwunden oder in den Besitz neuer Orden übergegangen. Man hat sich daran gewöhnt, den Nöten der Ungarnzeit die Schuld an diesem unbestreitbaren Niedergang zuzuschreiben. Das dürfte nicht ganz berechtigt sein. Gewiß mögen jene schrecklichen Geschehnisse vieles dazu beigetragen haben, den Zusammenbruch zu beschleunigen. In ihnen liegt aber keine Erklärung dafür, warum denn unser Orden befremdlicherweise die ihm doch sonst eigentümliche Anpassungsfähigkeit an die zeitlichen Notwendigkeiten nicht zu entfalten wußte. Es läßt sich unmöglich glauben, daß die benediktinischen Gemeinden der Vorungarnzeit fast ohne Ausnahme eine bei aller Furchtbarkeit doch nur den äußeren Bestand der Klöster vorübergehend gefährdende Not nicht zu überwinden gewußt hätten, wo doch unser Orden früher schon und auch später gar oft in manchen Ländern aus ähnlichen Drangsalen auch nicht schwächer, sondern nicht selten nur innerlich stärker hervorgegangen ist. Der eigentliche Grund des so allgemeinen Zusammenbruches muß tiefer liegen.

---

[1] Stutz, U., Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes. Berlin 1895. [2] Fastlinger, M., Die wirtschaftliche Bedeutung der bayrischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. Freiburg 1903.

Fast all diese Klöster waren innerlich unbenediktinisch geworden und konnten darum die im gesunden Benediktinertum liegende Widerstandskraft gegenüber solchen äußeren Krisen nicht mehr aufbringen. Für ein Benediktinerkloster ist es geradezu wesentlich notwendig, daß es nach innen und außen frei und unabhängig seinen Charakter als ein familienmäßig organisiertes Gemeinwesen entfalten kann. Ein Benediktinerkloster kann seinem ganzen Wesen nach niemanden „gehören" als nur der eigenen Familie selbst; es kann niemanden unterstellt sein als seinem eigenen Abt; und es kann für niemanden arbeiten als für sich selbst und im Bereiche des eigenen Hauses. Nimmt man ihm diese unbedingte Selbständigkeit, so nimmt man ihm etwas für seinen Bestand Wesentliches und darf dann auch nicht erwarten, daß es trotz dieser Verstümmelung die gerade in seinem Familiencharakter liegende unverwüstliche Lebenskraft entfaltet.[1]

Die benediktinischen Niederlassungen der Agilolfingerzeit waren nun in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht selbständig, sondern in einem oft sehr weitgehenden Maße abhängig; sie „gehörten" jemandem, waren Eigenklöster. Das Wesen des Eigenklosters besteht wie bei der Eigenkirche darin, daß sich irgend jemand einen rechtlichen Eigentumstitel auf das Kloster oder die Kirche erwirbt und auf Grund dieses Anspruches darüber verfügt wie über irgend ein anderes ihm eigentümlich zugehöriges Grundstück oder Gebäude, das er verschenken oder verkaufen, vertauschen oder vererben kann ganz nach Belieben. Kirche oder Kloster werden so für ihn zu einer wirtschaftlich rentierenden Kapitalsanlage. Der die Eigenkirche versehende Geistliche und der das Eigenkloster leitende Abt gelten dem Grundherrn als verantwortliche Angestellte, für deren Unterhalt er aufkommt und die er nicht selten ganz nach freiem Ermessen ernennt oder absetzt. Darum war es nicht immer reiner Idealismus, was einen Landesfürsten oder einen reichen Adeligen zur Gründung eines Klosters veranlassen konnte. Nicht selten gingen mit einer gewiß nicht gering zu schätzenden Frömmigkeit auch recht wohl überlegte wirtschaftliche Erwägungen Hand in Hand. Daß die Kirche, sobald sie einmal in Bayern festen Fuß gefaßt hatte, gar bald den Kampf gegen alle im Besitze von Laien sich befindenden kirchlichen Eigengüter aufnahm, lag sehr nahe, und die frühbayrische Kirchengeschichte ist darum auf weite Strecken nichts anderes als ein ständiges Ringen zwischen der Kirche und den weltlichen Grundherren. Für die innere Freiheit der Klöster wurde aber auch durch den Sieg der die kirchliche Autorität vertretenden Bischöfe manchmal gar nichts

[1] Vgl. oben: Die Familie als Grundlage benediktinischen Mönchtums.

gewonnen, weil viele Abteien durch sie keineswegs frei und unabhängig, sondern nun einfach von den Bistümern in Eigenbesitz genommen wurden. Solange an der Spitze der altbayrischen Diözesen noch Bischöfe standen, die selber aus dem Benediktinerorden hervorgegangen waren und neben der bischöflichen auch noch die äbtliche Würde in einem der großen Domklöster bekleideten, ließ sich das noch ertragen. Je mehr sich aber diese Domklöster in weltliche Kanonikate umwandelten, um so weniger monastische Anregung konnte vom Domstifte auf die Filialklöster ausgehen. So sanken diese allmählich immer mehr zu bloßen wirtschaftlichen Domänen herab, die von einem nur mit Erlaubnis, wenn nicht gar einfach auf den Befehl des Bischofs hin aufgestellten Abte geleitet wurden, und deren Erträgnisse mehr oder minder dem Bischof zuflossen. Da gelang es sogar den unter dem Einfluß eines weltlichen Herrn stehenden Eigenklöstern oft noch leichter, sich zu einer lebensfähigen benediktinischen Familie auszuwachsen; denn mit der fortschreitenden Christianisierung des Landes setzte sich die Ansicht immer mehr durch, daß es kein kirchliches Eigentum in Laienhänden geben könne. So erklärt sich auch die interessante Tatsache, daß von den bischöflichen Eigenklöstern nahezu kein einziges soviel bodenständige Kraft aufbrachte, um die wirtschaftliche Erschütterung der Ungarnzeit zu überstehen, während sich von den weltlichen Eigenklöstern bis zu den Ungarneinfällen doch gar manches innerlich schon soweit gefestigt hatte, daß es die notwendige Lebenskraft aufbrachte, um jene Stürme zu überdauern und den Fortbestand des benediktinischen Lebens zu ermöglichen.[1]

Es mag verwunderlich erscheinen, warum diese Ausführungen mit dem Titel „Schäftlarn“ überschrieben wurden. Mit einem Verständnis des frühbayrischen Eigenkirchenwesens erklärt sich aber ohne weiteres auch die Geschichte des ersten Zeitabschnittes unseres Klosters.

Das von dem zum altbayrischen Adelsgeschlecht der Huosi gehörigen Priester Waltrich gegründete Kloster Schäftlarn wurde nämlich 762 von seinem bisherigen Herrn in aller Form für ewige Zeiten dem Freisinger Bischof zu eigen übertragen[2]. Die Kirchenpolitik des Freisinger Domklosters ging damals grundsätzlich darauf aus, sich im Bereich seiner Diözese einen ganzen Kranz solcher Filialklöster anzuschließen, um an ihnen wirtschaftlich einen wertvollen Rückhalt zu haben und um

---

[1] Den Einzelnachweis behalte ich mir für eine andere Gelegenheit vor. [2] »Ut in evum permansisset ad domum sancte Marie ad Frisingas, ut nos et fratres nostri ibidem habuissemus caput et tuitionem capitis«. Mon. Boic. VIII, 363 (Stiftungsurkunde).

durch sie die Pastorierung des ausgedehnten Sprengels zu erleichtern. Isen, Scharnitz-Schlehdorf, Innichen, Schliersee, Hugibertsmünster waren die anderen frühbayrischen Klöster, die geradeso wie Schäftlarn noch im Laufe des achten Jahrhunderts zu Freisingischen Eigenklöstern wurden[1]. Schäftlarn scheint darunter eine verhältnismäßig große wirtschaftliche Selbständigkeit genossen zu haben; doch darf man auch hier annehmen, daß gar nichts ohne Zustimmung des Abt-Bischofes in Freising geschah. Ja manchmal berichten uns die Urkunden von wirtschaftlichen, nur unser Kloster betreffenden Geschäften, die der bischöfliche Grundherr erledigte, ohne den Schäftlarner Abt auch nur beratend beizuziehen. Er konnte das auch tun; denn jener war ja nur der Stellvertreter des Bischofs. Diese Stellvertretung verschaffte den ersten Äbten unseres Hauses übrigens auch eine große Ehre: sie durften im Umkreis ihres Klosters in gewissem Umfang rein bischöfliche Rechte im Namen ihres Ordinarius ausüben und erhielten zu diesem Zwecke als chorepiscopi sogar die bischöfliche Weihe. Aber Äbte im streng benediktinischen Sinn waren sie doch nicht, und ihr Kloster war bei aller Gunst, deren es sich von seiten der Freisinger Bischöfe erfreuen mochte, eben doch nur eine domstiftliche Filiale und keine vollwertige Familie. Darum ist auch Schäftlarn trotz des nicht geringen Umfanges seines Wirtschaftsbetriebes so wenig wie irgendein anderes Freisinger Eigenkloster imstande gewesen, die schweren Drangsale der Ungarnzeit zu überstehen und sein Eigenleben zu retten. Das Domkloster seinerseits tat kaum etwas, in diesem Kampf um Sein oder Nichtsein seinen Filialen das Durchhalten zu erleichtern: hatte es ja gewiß selbst hart genug um seine wirtschaftliche Existenz zu ringen. Es bediente sich vielmehr in den Tagen der Not unbedenklich der letzten Mittel seiner Eigenklöster, mochten diese darob auch zugrunde gehen. So verlangte Bischof Dracholf (907—926), der Zeitgenosse des Bayernherzogs Arnulf, von den drei Klöstern Moosburg, Isen und Schäftlarn neben der Ablieferung der ganzen wertvolleren Kirchenzier die Barbezahlung von nicht weniger als 400 Talenten in Gold und Silber. Daß sich unter solchen Lasten der leistungsfähigste Wirtschaftsbetrieb verbluten mußte, ist begreiflich. Inwieweit die einzelnen Klöster unter einem unmittelbaren Überfall feindlicher Horden zu leiden hatten, wissen wir nicht mehr. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß die im allgemeinen den großen Heerstraßen folgenden Reiterschwärme gerade bis zu jedem der oft tief in den Bergen oder in einsamen Tälern

[1] Vgl. S. Mitterer, Das Freisinger Domkloster und seine Filialen. Festschrift zum Freisinger Korbinianus-Jubiläum 1924.

versteckten Klöster den Weg fanden; es mag vielmehr nicht selten nur in unmittelbarer Auswirkung die schlimme Zeitlage am Untergang der Klöster schuld gewesen sein, weil eben ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit wegen der ständigen Überforderungen allmählich auch dort zusammenbrechen mußte, wohin kein Feind direkt kam. Seit sich vollends das Domkloster um dieselbe Zeit allmählich selber auflöste und in ein weltliches Kanonikat umwandelte, mußten die so unselig enge mit ihm verknüpften Filialklöster immer mehr einer gerade damals doppelt notwendigen Befruchtung ihres klösterlichen Innenlebens durch das Domstift in zunehmendem Maße entbehren. Erst diese zu der wirtschaftlichen Not hinzukommende geistige Verarmung besiegelte den Untergang: kein einziges der freisingischen Eigenklöster hat seine benediktinische Eigenart über die Ungarnzeit hinaus zu wahren vermocht.

Um 930 hörte Schäftlarn auf, ein selbständiges Benediktinerkloster zu sein. Nur einige Kanoniker lebten noch dort, um für den Seelsorgsbedarf der Umgebung aufzukommen und das domstiftliche Besitztum zu verwalten. Erst zweihundert Jahre später wurde das klösterliche Leben in Schäftlarn wieder erneuert. Aber Benediktiner waren es nicht mehr, die es weiterführen sollten; vielmehr übergab der Freisinger Bischof Otto der Große 1140 das Kloster dem damals in junger Blüte stehenden Orden der Prämonstratenser, dessen Söhne in Schäftlarn bis 1803 wirkten. Auf die Geschichte dieser nichtbenediktinischen Periode unseres Hauses soll hier nicht näher eingegangen werden[1]. Es ist die Geschichte eines mittelgroßen süddeutschen Klosters, das nie bestimmend und bahnbrechend in die kirchlichen und staatlichen Geschehnisse eingegriffen hat, das aber an seinem Platze und in seinem Arbeitsbereich Gutes schuf, wo es nur konnte und das zum Segen derer wurde, mit denen es sein Beruf zusammenführte. Es ist die Geschichte eines klösterlichen Verbandes, der schwere Zeiten äußeren Unglückes und zeitweise inneren Mißgeschickes ebenso kannte wie Perioden äußerer Entwicklung und geistigen Hochstandes. Es ist die Geschichte eines Klosters, das — ich darf es mit Stolz sagen — seinem Berufe geflissentlich nie untreu wurde, sondern das in ruhiger äußerer und innerer Aufwärtsentwicklung begriffen war und alle Gewähr geboten hätte, noch lange Zeit wirken zu können zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen. Da wurde es 1803 das unglückliche Opfer einer glaubenslosen Zeit.

---

[1] Der verstorbene Subprior unseres Klosters P. Leo Abstreiter hat in seiner 1916 erschienenen „Geschichte der Abtei Schäftlarn“ vor allem die prämonstratensische Zeit unseres Hauses sehr ausführlich behandelt. Selbstverlag des Klosters (223 S.)

Viele Klöster sind damals in ihrem oft uralten Bestand vernichtet worden. Nicht in all diesen Häusern hat man das traurige Geschäft der Plünderung und Verschleuderung so gründlich betrieben wie bei uns. Schäftlarn war eine der ersten Abteien außerhalb Münchens, welche die privilegierten Räuber heimsuchten. Da waren sie noch nicht so ersättigt wie bei manchen Klöstern, die man etwas später erst aufhob, und wo sich von dem Hausrat, der Kirchenzier, den Büchern und Bildern doch gar manches erhielt, bis in späteren Tagen wieder Mönche die entweihten Räume bezogen. In Schäftlarn fanden unsere Mitbrüder bei ihrer Ankunft 1866 kaum etwas anderes mehr vor als ein leeres Haus. Das Stift hatte in der so viele Jahre dauernden Zeit seiner Profanierung so manche Herren ertragen müssen, die in dem Gotteshaus nichts anderes suchten als eine gute Rente für ihre in das Unternehmen gesteckten Gelder.

König Ludwig I. von Bayern machte nach Kräften wieder gut, was sein Vater gefehlt hatte. Er errichtete am 17. Mai 1866 auf Anraten des damaligen Münchener Erzbischofs Gregorius v. Scherr, der vor seiner Berufung nach München Abt in Metten gewesen war, aus seinen Privatmitteln Schäftlarn wieder und gab es den Benediktinern. Es war ein gar schwaches Reislein, das damals im alten Kloster des hl. Dionysius und der hl. Juliana wieder neu gepflanzt wurde, damit es nach Benediktinerart in ruhiger, steter Entwicklung heranwachse. Die damalige bayrische Benediktinerkongregation hatte beim besten Willen nicht die Macht, mit genügenden äußeren und inneren Mitteln an den Ausbau ihres jungen Klosters zu gehen. Es fehlte nahezu an allem, um gleich mit Kraft an eine wirklich fruchtbare Betätigung auf allen Arbeitsfeldern zu schaffen, für die das neue Kloster bestimmt war. Die äußere Not hat sich inzwischen wohl etwas gehoben. Es gelang im Laufe der Jahre, wenn auch mit schwersten Opfern, die Güter des alten Klosters in weitem Umfang wieder zu erwerben, so daß der materielle Bestand einer benediktinischen Familie gesichert erscheint. Auch einen äußeren Wirkungskreis hat sich Schäftlarn allmählich geschaffen. Institut und Progymnasium erfreuen sich zusehends der Wertschätzung vieler. Aber Erziehungs- und Lehrtätigkeit, wie auch die Pfarrseelsorge voll auszubauen, daran hindert uns noch die viel zu geringe Zahl der Glieder unserer Familie. Möchte Gott zum Jubeltage unserem greisen Vater einen hl. Bernhard senden mit vielen Gefährten. Ihm wäre es das größte Gnadengeschenk. Auch wir haben keinen schöneren Wunsch für unseren greisen Abt als den des Psalmisten (Ps. 127, 6): Videas filios filiorum tuorum!

Weißer Frühlingskrokus.

Krokusblüte, silberbetaut,
Von der Sonnensehnsucht geboren,
Selige Unschuld, vom Lichte zur Braut
Vor den Frühlingsblumen erkoren.

Trink denn, Braut, das bräutliche Licht
Bis zum letzten scheidenden Schimmer:
Bald kommt die Nacht und wer weiß, ob sich nicht
Deine Blätter schließen für immer.

Seele, Seele, sieh, das bist Du,
Diese zarte, silberne Blüte —
Du, meine Seele, was schließt Du Dich zu
Vor dem Lichte göttlicher Güte?

Öffne, Seele, öffne Dich weit,
Tu Dich auf der ewigen Sonne!
Öffne den Kelch — und im Kind der Zeit
Keimen Ewigkeiten voll Wonne.

P. Notker Würmseer.

Der Einheitsgedanke im kirchlichen Leben der Fasten- und Osterzeit.

Von P. Emmanuel Heufelder (Schäftlarn).

Ut omnes unum sint,... consummati in unum, „Daß alle eins sein möchten,... vollkommen eins!" so betete unser Erlöser (Joh. 17, 21. 23), als er Abschied nahm von den Seinen. Die Erfüllung dieser Bitte war sein größtes Anliegen in jener Stunde, gleichsam die gute Meinung, mit der er in den Tod ging. So hatte ja der Ratschluß des göttlichen Willens gelautet: „in der Fülle der Zeiten in Christus alles wieder unter einem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist" (Eph. 1, 10), eine große wundervolle Einheit herzustellen nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern auch zwischen den Menschen untereinander. Wir würden darum die Fasten- und Osterzeit, die in besonderer Weise der Erinnerung an unsere Erlösung und ihrer Fruchtbarmachung für uns geweiht ist, nicht im Sinn Christi feiern, wenn wir nicht den großen Gedanken dieser Einheit in uns lebendiger werden ließen. Es ist von tiefer Bedeutung, daß die Kirche ihre Glieder gerade in dieser Zeit zum Empfang der heiligen Sakramente der Buße und des Altares ruft, zur Osterbeicht und zur Osterkommunion. Diese beiden Sakramente, im Geiste Christi und der Kirche empfangen, sind die hervorragendsten Betätigungen des kirchlichen Gemeinschaftslebens und die fruchtbarste Mitarbeit an der Verwirklichung der Heilandsbitte.

Man möchte meinen, es gebe nichts so Persönliches, nichts, was so einzig und allein das eigene Ich und sein unmittelbares Verhältnis zu Gott anginge als die Sünde und ihre Tilgung in der heiligen Beicht. Aber die Sünde ist nicht bloß eine Beleidigung Gottes und eine Schädigung der eigenen Seele, sondern auch ein Unrecht gegen die Mitmenschen, gegen die Gemeinschaft der Gläubigen. Alle Gläubigen bilden ja nach dem hl. Apostel Paulus (1. Kor. 12) einen Leib, sie sind mystisch Christi Leib, und sind gleich den Gliedern eines menschlichen Leibes miteinander verbunden. Wie nun das Gedeihen und Wohlbefinden eines menschlichen Leibes von der Gesundheit der einzelnen Glieder abhängt, wie die Krankheit eines Gliedes den ganzen Leib arbeitsunfähig machen oder ihn doch in der vollen Entfaltung seiner Lebenskraft hemmen kann, so ist es auch im großen Leib der Kirche. Auch da „leiden, wenn ein Glied leidet, alle Glieder mit, und wenn ein Glied sich freut, freuen sich alle mit" (12, 26). Jede gute Tat, die von irgend

einem Glied des Leibes der Kirche getan wird, und sei sie auch noch so verborgen, steigert die Lebenskraft des ganzen Leibes; und jede Sünde, die von irgend einem Glied desselben Leibes begangen wird, auch die geheimste Gedankensünde, schwächt den ganzen Leib. An dem Platz, den das sündige Glied im Leib der Kirche einnimmt, kann das übernatürliche Leben nicht mehr frisch und kraftvoll pulsieren. Hier stockt der Zustrom der göttlichen Gnade entweder ganz, bei der Todsünde, oder er fließt nicht mehr so reichlich, bei der läßlichen Sünde. Das durch die Sünde erstorbene oder kranke Glied leistet nichts mehr oder nicht mehr das, was es leisten könnte und sollte für den Aufbau und das Wachstum des Leibes der Kirche. So übt jede unserer sittlich guten wie sittlich schlechten Taten ihre Wirkung aus nicht bloß auf uns selber, sondern auch auf die Gemeinschaft, der wir eingegliedert sind. Darum sind wir aber auch für unser ganzes sittliches Streben dieser Gemeinschaft verantwortlich. Christus hätte uns das nicht greifbarer und wirksamer zum Bewußtsein bringen können, als dadurch, daß er jenem Sakrament, durch das wir Vergebung unserer Sünden erlangen, die Form eines Gerichtes vor dem Diener der Kirche gegeben hat. Es handelt sich bei der Sünde wirklich um eine Rechtsverletzung zugleich gegenüber der Kirche, eine geistige Schädigung der Gemeinschaft der Gläubigen. Darum muß der Sünder seine Schuld nicht bloß vor Gott, sondern auch vor dem Priester, dem Diener der Kirche, bekennen und abbitten und in der willigen Verrichtung der vom Stellvertreter der Gemeinschaft auferlegten Buße Ersatz leisten auch für den Schaden, den er der Gemeinschaft zugefügt hat. An die Erfüllung dieser Pflicht ist die Verzeihung der Sünde auch von Seite Gottes geknüpft, und wenn auch eine Nachlassung der Sünde ohne vorausgehendes Bekenntnis vor der Gemeinschaft eintreten kann auf Grund vollkommener Reue oder z. B. bei Lossprechung in Todesgefahr, so ist Voraussetzung für eine solche Nachlassung die Bereitwilligkeit, das Bekenntnis und die Übernahme einer Genugtuung bei Gelegenheit nachzuholen. Die Pflicht, ein geschehenes Unrecht nach Kräften wieder gut zu machen, hört aber nie auf, auch wenn das Unrecht selbst längst verziehen ist.

Im Lichte dieser Gedanken offenbart sich uns erst, von welch tiefer Bedeutung das Bußsakrament für das Gemeinschaftsleben des mystischen Leibes Christi ist. Es hat im Organismus der Kirche die Störungen in den Beziehungen der einzelnen Glieder zum Leib und zu einander wieder zu beseitigen und alle Glieder, in denen das übernatürliche Leben durch die Sünde erstorben oder geschwächt ist, für

die Gemeinschaft wieder gesund und lebenskräftig zu machen.[1] Darum ruft die Kirche gerade in der Fasten- und Osterzeit alle ihre Glieder zur heiligen Beicht[2], darum sieht sie in der Nichterfüllung dieser Pflicht eigentlich eine Lossagung von ihrer lebendigen Gemeinschaft: an Ostern will sie ja Auferstehung feiern mit Christus, ihrem göttlichen Haupt, dessen Leib sie ist. Da soll Haupt und Glieder das gleiche göttliche Leben in ungeschwächter Kraft und Herrlichkeit durchströmen, sodaß wirklich „alle eins sind“ in wahrer Osterfreude. Um das zu erreichen, faßt die Kirche in der Vorbereitungszeit auf Ostern gleichsam alle ihre Kräfte zusammen zum Kampf gegen die Sünde, gegen alle Todes- und Krankheitskeime in ihrem Leib. Darum ihr eindringlicher Ruf zum Bußgericht an alle ihre Glieder, darum ihr unablässiges Bitten und Flehen in der Liturgie der Fastenzeit, daß Gott alle Sünde von ihr wegnehmen möge, darum ihr Büßen und Entsagen, „auf daß die Schuld der übrigen Zeiten durch gute Werke und reinigendes Fasten gesühnt werde.“[3] Auf solche Weise „läutert Gott durch die jährliche Beobachtung der vierzigtägigen Fasten seine Kirche“[4], so daß sie dann am Ostertag „in ihrer ganzen Herrlichkeit, ohne Makel oder Runzel oder etwas anderes, was sie verunstaltet, ganz heilig und unbefleckt“ (Eph. 5, 27) vor ihrem verklärtem Bräutigam steht, „der sich in Liebe für sie dahin gegeben hat, um sie zu heiligen“ (ebd. V. 25), und der sich nun in der Osterkommunion aufs neue hingibt, um ihre Heiligung zu vollenden, sie zur „Gemeinschaft der Heiligen“ im höchsten Sinn zu machen.

Die Osterkommunion, die als die gemeinsame Kommunion des ganzen mystischen Leibes Christi, als die Kommunion aller, die überhaupt noch Glieder der Kirche sein wollen, alle einzelnen Kommunionen des Jahres gleichsam zusammenfaßt, ist die Krönung und Vollendung des kirchlichen Gemeinschaftslebens, weil die vollkommenste Verwirklichung des Heilandswortes: ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum, „ich in ihnen und Du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien.“ Durch die sakramentale Kommunion ist Christus in uns und wir sind in ihm, so wie der Vater in ihm ist und er im Vater. Das göttliche Leben, das vom Schoß des Vaters ausgeht in den Sohn und im Hl. Geist zurückflutet zu seiner Quelle, strömt durch den Genuß des Lebensbrotes auf uns über, erfaßt und durchdringt uns als lebendige Kinder des lebendigen Gottes. „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird der,

[1] S. die Note am Schluß. [2] Can. 906 c. i c. sagt zwar nur „wenigstens einmal im Jahr“; praktisch ergibt sich die Osterbeicht. [3] St. Leo am 1. Fastensonntag. [4] Oration ebd.

welcher mich ißt, durch mich leben“ (Joh. 6, 58). Unsere Lebensgemeinschaft als Glieder des Leibes Christi wird dadurch hineingestellt in die Lebensgemeinschaft des dreimalheiligen Gottes und so zur „Gemeinschaft der Heiligen“ in der tiefsten Bedeutung des Wortes. In der Einheit des dreieinigen Gottes ist das Ideal der Gemeinschaft am vollkommensten verwirklicht. Die Glieder dieser göttlichen Gemeinschaft sind in der Einheit ihrer Natur so verbunden, durchdringen und besitzen sich gegenseitig so vollständig, daß eine Person buchstäblich das alter ego der andern ist; und doch hat diese Einheit zugleich Raum für den überströmendsten Reichtum persönlicher Selbständigkeit und Eigenart. Der Sohn, der von sich sagt: „Ich und der Vater sind eins. Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh. 10, 30; 14, 9) kann zu gleicher Zeit sprechen: „Ehe Abraham war, bin ich“ (ebd. 8,58). Die drei göttlichen Personen haben alle die gleiche unteilbare göttliche Natur, und doch besitzt sie jede Person in einer ihr allein eigenen Weise; und gerade dieser ganz persönliche Besitz der einen Person ist wieder der besondere Reichtum der andern. In diese wundervolle Einheit der Dreifaltigkeit nun wird die Vielheit der Glieder des Leibes Christi aufgenommen durch die heilige Kommunion, das Sakrament der „Gemeinschaft“. Und so erhält unser Gemeinschaftsleben auf Erden die Kraft, sich zu gestalten nach jenem Urbild aller Gemeinschaft im Himmel. Wenn wir „das Brot des Lebens“ (Joh. 6, 48) empfangen und in diesem Brot den „lebendigmachenden Geist“ (ebd. V. 64), dann sind wir nicht mehr bloß ein Leib, sondern auch ein Geist, wie Vater und Sohn ein Geist sind; wir sind dann: unum corpus et unus Spiritus (1 Kor. 10, 17; Eph. 4, 4). Damit ist des Heilands hohepriesterliches Gebet in seiner Abschiedsstunde erfüllt: „Ich bitte für die, die an mich glauben werden, daß sie alle eins sind, wie Du Vater in mir und ich in Dir, daß sie eins sind in uns.“

So laßt uns denn die Knie beugen vor dem Vater, von dem jede Gemeinschaft im Himmel und auf Erden den Namen hat (Eph. 3, 15) und beten, was die Kirche betet nach Empfang der Osterkommunion am Ostertag als Postkommunio: Gieße uns ein, o Herr, den Geist Deiner Liebe, damit die, die Du mit den österlichen Sakramenten gesättigt hast, durch Deine Güte ganz eines Sinnes werden mögen. Durch unsern Herrn Jesus Christus, Deinen Sohn, der mit Dir lebt und herrscht in der Einheit eben des Heiligen Geistes[1], Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

[1] Ein Hinweis auf Pfingsten! Der Triumph des Geistes ist der Triumph Christi. Ben. Monatschr. IV (1922) 191 ff.; vgl. auch Salzburger „Kath. Kirchenztg.“ 61 (1921) 147.

Anmerkung.

Die Auffassung des Bußsakramentes, von der Seite 134 die Rede war, könnte vielleicht auch Licht werfen auf einige schwierige Fragen der Dogmatik des Bußsakramentes. — Im christlichen Altertum war die Idee vom mystischen Leib Christi und von der Zusammengehörigkeit aller Gläubigen als Glieder dieses Leibes viel lebendiger als in späteren Jahrhunderten. Ob nicht das der Grund ist, warum im christlichen Altertum das öffentliche Bekenntnis der Sünden vor der versammelten Gemeinde und die öffentliche Bußleistung gegenüber der geheimen Beicht und der geheimen Buße klarer und deutlicher hervortritt? Das öffentliche Bekenntnis vor der ganzen Gemeinde, nicht bloß vor dem mit der sakramentalen Vergebungsgewalt ausgestatteten Diener der Kirche drückt ja den Gedanken der Verantwortlichkeit gegenüber der Gemeinschaft viel greifbarer und wirkungsvoller aus. Der hl. Jakobus fordert (5, 16) die Gläubigen förmlich auf: „Bekennet einander eure Sünden!"

Dann läge schließlich auch der Laienbeicht, die jahrhundertelang als Ersatz der Priesterbeicht in Notfällen eifrig geübt wurde und die noch Thomas von Aquin quodammodo sacramentalis nennt (Suppl. q. 8 a. 2), der tiefe, schöne Gedanke zu Grunde, daß durch ein solches Bekenntnis vor einem Glied der Kirche wenigstens einigermaßen der Schuld, die man durch die Sünde der Gemeinschaft gegenüber hat, Genüge getan wird, wenn auch bei ihr von einer eigentlichen, sakramentalen Lossprechung nicht die Rede sein kann. Albert der Große nennt bezeichnend die Lossprechung, die er einer solchen Beicht zuschreibt, eine Lossprechung aus der Einheit des Glaubens und der Liebe, »ex unitate fidei et caritatis« (In sent. IV dist. 17 q. 2 a. 58). Bei der Diakonenbeicht wäre das in noch höherem Grad der Fall, weil ja der Diakon als geweihtes Glied der Hierarchie schon wirklich ein mit geistlicher Gewalt ausgestatteter Vertreter der Kirche ist, wenn er auch noch keine eigentliche, sakramentale Absolutionsvollmacht besitzt.

Andern hat er geholfen, Sich selbst kann er nicht helfen.

Ja, das kann sie nicht, die ganz reine, die selbstlose Liebe: sich selber helfen in ihrer eigenen Not. Nur den anderen kann sie da helfen.

Und doch liegt vielleicht gerade in diesem Unvermögen der Liebe, sich selbst zu helfen, ihr tiefstes Glück und ihre höchste Seligkeit. Selig, wer geben darf: Geben ist seliger denn Nehmen. Aber jetzt hat selbstlose Liebe nicht mehr die große Seligkeit des Gebens. Nicht mehr? O jetzt erst doppelt: jetzt darf sie andern helfen, die Seligkeit des Gebens zu erfahren.

O wie selig mußt Du sein, hilfreicher Gott, der Du allen gibst — O wie selig, auch Du, hilfloser Heiland am Kreuz, dem alle alles geben dürfen!

* * *

Der Weg zur Kirche.

Von P. Notker Würmseer (Schäftlarn).

Es geht eine große Sehnsucht nach der Kirche durch die Welt. Woher kommt das? Daher, daß viele Menschen an einer unseligen Welt die alleinseligmachende Kraft der Wahrheit erkannt haben und deshalb nun aufrichtig nach Wahrheit suchen. Aller Wahrheit Fülle aber ist in Christus, der sich selbst die Wahrheit nennt. Und der lebendige Christus ist unsere Kirche. Darum muß alles ehrliche Streben nach Wahrheit, wie die Wasser dem Meere, sich der Kirche zuwenden, muß, wenn auch noch so verborgen, zur Sehnsucht nach der Kirche werden.[1]

Aber wie wird diese Sehnsucht ihre Erfüllung finden? Auf welchem Wege kommt die suchende Seele zur Kirche? Christus sagt es: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Die Kirche ist „der lebendige Christus", also ist für uns die Kirche „der Weg und die Wahrheit", Ziel und Weg zugleich: ein merkwürdiges Paradoxon, mit dem sich die Apologetik bis heute nicht befreunden kann. Aber schon St. Augustin hat grundsätzlich dessen Lösung gegeben: Per hominem Christum ad Deum Christum, das gilt wie für den historischen Christus so für den mystischen Christus, d. h. die Kirche. Auch die Kirche ist in der tatsächlichen Erscheinung, wie sie selbst dem Nichtgläubigen gegenübertritt, der Weg zur Anerkennung dessen, was hinter dieser sichtbaren Gestalt sich verbirgt; das Geschöpfliche an ihr ist der Weg zum Glauben an das Göttliche in ihr; die Kirche als „Natur" ist der Weg zu Kirche als „Übernatur". Und das scheint uns auch St. Augustins Weg zur Kirche gewesen zu sein, wenn auch nicht so Punkt für Punkt, wie es im folgenden zu formulieren versucht wird.

I.

Aus der Erkenntnis des Schöpfers und dem Bewußtsein der Willensfreiheit folgt die unbedingte Pflicht, nach dem Willen des Schöpfers zu leben, also zunächst nach dessen Willen zu forschen. Dieser Wille Gottes muß aus der menschlichen Natur zu erkennen sein. Weil aber die menschliche Natur ihre volle Entfaltung nicht im einzelnen findet, sondern nur in der Menschheit als einem sozialen und historischen Ganzen, darum kann auch der Wille Gottes niemals vom einzelnen

[1] Dieser Aufsatz, wie auch der „Vom Sinn des Mönchtums" behandelt nicht ganz leichte theologische Fragen. Der Verfasser will daher in beiden nicht schon ein abgeschlossenes wissenschaftliches Endergebnis bieten; er möchte nur anregen zu eigener und fremder Weiterarbeit.

voll erkannt werden, sondern nur einer sozial-historischen Gemeinschaft ganz zum Bewußtsein kommen, und zwar dieser umso klarer und reicher, je tiefer sie in der Geschichte wurzelt und je weiter sie die Mitwelt umspannt. Daraus folgt für den einzelnen um seiner selbst willen, aber ebenso der Verantwortung wegen, die jeder für seine suchenden Mitmenschen hat, die Pflicht, eine solche Gemeinschaft mitzukonstituieren, um von ihr als einer sittlich-religiösen Autorität bindende Regeln zur vollen Erfüllung des göttlichen Willens zu erhalten. So wird also die unbedingte Pflicht, nach dem Willen des Schöpfers zu leben, für den einzelnen zur Pflicht, sich einer sittlich-religiösen Autorität anzuschließen und zwar naturgemäß jener, die ihm durch historische Tiefe und Weite der Gemeinschaft die Gewähr gibt, daß sie den Willen Gottes am vollsten erfassen kann, und durch die sittliche Vollkommenheit ihrer Mitglieder zeigt, daß sie dem sittlich-religiösen Fortschritt des einzelnen auch wirklich dienen will. Daß dieser Anschluß nur an eine rein theistische Autorität geschehen kann, versteht sich von selbst. Erhöht wird diese Pflicht für die meisten, wenn nicht für alle Menschen durch die ererbte und erworbene Schwäche des Intellektes und des Willens, die wenigstens darin sich äußert, daß es unmöglich erscheint, neben der notwendigen Alltagsarbeit viel zu „philosophieren" und sich dem Einfluß einer unmoralischen Umgebung ganz zu entziehen. Eine sittlich-religiöse Autorität allein kann diese Schwäche ausgleichen.

Die allgemein erkannte Pflicht, sich einer sittlich-religiösen Autorität anzuschließen, wird natürlich praktisch zunächst zur Pflicht, nach einer solchen Autorität zu suchen. Als Kennzeichen sind von vornherein gegeben: historische Tiefe, soziale Weite der Gemeinschaft bei aller autoritativen Einheit, sittliche Vollkommenheit der Glieder je nach deren gutem Willen und als philosophische Voraussetzung der reine Theismus. Nun ist es wohl nicht schwer zu erkennen, daß die katholische Kirche alle diese Kriterien einer natürlichen sittlich-religiösen Autorität in einem Ausmaße in sich vereinigt wie keine andere derartige Autorität. Das wird bestätigt durch die aufrichtige Bewunderung und tiefe Achtung, die viele Andersgläubige vor der „historischen Erscheinung" der Kirche haben. Für den Katholiken aber muß es ohne weiteres klar sein, daß seine Kirche, eben weil sie ihm übernatürliche Autorität ist — so gewiß als sonst überall die Gnade auf der Natur aufbaut — auch jene natürliche Autorität in sich schließt, d. h. daß sie nicht bloß übernatürliche Kirche ist, sondern ebenso auch „Natur-Kirche." Darin liegt gerade das Menschlich-Geschöpfliche an der Kirche,

das der menschlichen Natur Christi entspricht und ebenso wie diese nach St. Augustin der Weg zum Glauben an das Göttliche wird.

Besteht also einerseits die Pflicht, sich einer sittlich-religiösen Autorität anzuschließen, anderseits die Gewißheit, daß die katholische Kirche in ihrer natürlich-historischen Erscheinung die gesuchte überragende Autorität ist, so ergibt sich daraus nach dem Gesagten für jeden, der den Willen des Schöpfers als bindend anerkennt, die Notwendigkeit, sich der katholischen Kirche zunächst als „natürlicher" Autorität anzuschließen.

II.

Nun aber — und hier setzt etwas vollkommen Neues ein — steht der Suchende vor der merkwürdigen Tatsache, daß ihm dieselbe Autorität, an die er sich nach dem aus der Natur erkannten Willen Gottes anschließen soll, mit der größten Bestimmtheit erklärt: sie könne und wolle ihn nicht als Glied in ihre „natürliche" Gemeinschaft aufnehmen, außer er würde sie zugleich als „übernatürliche" Autorität anerkennen. Die Kirche gibt ihm also tatsächlich nur dann die Möglichkeit, seiner Gewissenspflicht zu genügen, wenn er eine als Bedingung erscheinende Forderung erfüllt. Was nun?

Es kann kein Zweifel sein, daß die ganze Schwere der Pflicht, sich der Kirche als natürlicher Gemeinschaftsautorität anzuschließen, nun auf der Erfüllung dieser Bedingung lastet; wie immer, wenn eine pflichtgemäße Handlung an eine moralisch und physisch erfüllbare Bedingung gebunden ist. Es kommt also in unserem Falle nur darauf an, sich Gewißheit zu verschaffen, ob die als Bedingung empfundene Forderung der Kirche, sie als übernatürliche Autorität anzuerkennen, moralisch und physisch erfüllbar ist; und die Pflicht sie zu erfüllen, ist dann zweifelsohne in ihrer ganzen Schwere gegeben.

Die Frage, deren bejahende Antwort die volle Pflicht auslöst, die katholische Kirche als übernatürliche Autorität anzuerkennen, ist also einzig noch diese: ist die Forderung der Kirche, sie als übernatürliche Autorität in sittlich-religiöser Hinsicht anzuerkennen, überhaupt erfüllbar? Mehr als die Gewißheit der Erfüllbarkeit dieser Forderung ist nicht notwendig, um die Pflicht, sie zu erfüllen, voll und ganz auszulösen. Und mehr als die Erfüllbarkeit braucht deshalb auch nicht erwiesen zu werden. Aber wann ist diese Forderung der kirchlichen Autorität erfüllbar? Offenbar dann, wenn kein moralisches Bedenken besteht, den entsprechenden Willensakt zu setzen und der Intellekt keinen Grund hat, die in der Forderung liegende Behauptung der Kirche, daß sie jene übernatürliche Autorität sei, für unwahr zu halten.

Ein moralisches Bedenken könnte wohl nur der haben, der die allgemeine Notwendigkeit einer sittlich-religiösen Autorität überhaupt nicht anerkennen, sondern auf einen extrem autonomen Standpunkt sich stellen wollte, oder wer immer noch der unsachlichen Meinung wäre, die Kirche verfolge mit jener Forderung außermoralische oder gar unmoralische Zwecke. Der Intellekt aber hätte nur dann Grund, die genannte Behauptung der Kirche für unwahr zu halten, wenn er überzeugt wäre, daß „übernatürliche Tatsachen" überhaupt unmöglich seien, oder wenn die Kirche sich für ihre Behauptung, daß sie auch übernatürliche Autorität sei, auf bloß natürliche Gründe stützen wollte. Denn das ist von vornherein klar, daß eine Behauptung, die über alles Menschenmögliche hinausgeht, sich nicht auf menschenmögliche Tatsachen gründen darf. Aber die Kirche tut das auch nicht, sie beruft sich vielmehr ausdrücklich auf „gottgefügte Tatsachen", die, evident erkannt, ihre Behauptung sogar evident beweisen würden. Aber eben weil die Behauptung nicht evident zu sein braucht, um jene Forderung und Bedingung der Kirche erfüllbar zu machen und damit allein schon die Pflicht auszulösen, die Übernatürlichkeit anzuerkennen, deshalb brauchen auch die Wunder nicht evident erkannt zu werden. Es genügt vollkommen, wenn diese Wunder so sicher als beweisende Tatsachen erkannt sind, daß die genannte Behauptung der kirchlichen Autorität für wahr gehalten werden *kann*, d. h. glaubbar wird. Das ist aber schon der Fall, wenn erkannt wird, daß die außerordentlichen Tatsachen, auf welche die Kirche sich beruft, von Gott „gefügt", also Wunder sein *können*. Denn schon in diesem Fall muß man sich sagen: Die Behauptung der Kirche *kann* wahr sein; sie *kann* deshalb auf ihre Autorität hin geglaubt werden. Daß aber eine Tatsache von Gott gefügt sein *kann*, wenn sie, für die menschliche Vernunft unerklärbar, mit einem sittlich-religiösen Zweck sich verbindet, ist für jeden klar, der nicht alles Übernatürliche in der Welt von vornherein für unmöglich hält. Als eine solche „wunderbare" Tatsache, die den Anspruch der Kirche auf Übernatürlichkeit glaubbar, ihre Forderung, dieselbe anzuerkennen erfüllbar und damit den vollen Anschluß an sie zur sicheren Pflicht mache, bezeichnet die Kirche selbst ihre eigene Existenz. In der Tat geben selbst Nichtgläubige zu, daß in der Entstehung des Christentums und damit auch der Kirche ein „irrationaler Faktor" sich nicht ausschalten lasse, daß ein „unerklärbarer Rest" bleibe. Dasselbe gilt ebenso vom Bestand der Kirche. Dieses Zugeständnis ist nach dem Gesagten genügend, um für jeden, der nicht alles Übernatürliche grundsätzlich ablehnt, den Anspruch der Kirche auf übernatürliche Autorität

glaubbar und ihre Forderung auf Anerkennung derselben erfüllbar zu machen. Wenn aber diese Forderung der Kirche auf Anerkennung ihrer übernatürlichen Autorität, die als Bedingung erscheint, um sich ihr als natürlicher Autorität anschließen zu können, erfüllbar ist, dann fällt ja die ganze Schwere der Pflicht, sich ihr als natürlicher Autorität anzuschließen, auf die Erfüllung dieser Bedingung; d. h. es ist unabweisbare Pflicht, die Kirche als übernatürliche Autorität anzuerkennen, und damit unabweisbare Pflicht, den letzten Schritt auf dem Weg zur Kirche, den Schritt in die katholische Kirche zu tun.

Man sieht aus dem Ganzen, daß das letzte treibende Motiv immer und überall die sittliche Pflicht ist, die freilich nur durch jenen in sich übernatürlichen und darum gnadenhaften Anspruch der Kirche auf Übernatürlichkeit zu ihrem übernatürlichen Endziel emporgetragen wird. Daraus ergibt sich als praktisch wichtigste Folgerung: Es kommt beim Weg zur Kirche alles auf das sittliche Pflichtgefühl, auf das Gewissen an. Wer kein zartes Gewissen hat, der kann nicht zur Kirche kommen. Und darum ist die conversio morum, die Bekehrung der Sitten, notwendige Bedingung zu jeder conversio fidei. Das heißt natürlich nicht, man müsse nach einer Überzeugung leben, die man noch nicht hat — obwohl das theoretisch gesprochen am schnellsten zum Ziele führen müßte. Das aber ist erforderlich, daß man nach dem jeweiligen Stand der Erkenntnis immer sofort sein Leben einrichtet. Nur wer so „die Wahrheit tut, kommt zum Licht."

Freilich, die menschliche Schwäche ist groß und würde wohl bald die Schritte zur Kirche erlahmen lassen, wenn nicht von dieser selbst ein geheimnisvoller Zug ausginge, der die Seelen je näher, desto mehr mit sanfter Gewalt an sie bindet. Es ist die Kraft jenes divinum quoddam, wie der hl. Thomas es nennt; jenes „göttlichen Etwas", das vom Antlitz der Kirche strahlen muß wie vom Antlitz des Heilandes. Das entzündet in reinen Herzen, die ja allein in dem, was sie schauen, das Göttliche empfinden können, eine zarte Liebe, die den Schritt beflügelt, wenn anders Dante recht hat, daß die Liebe die Menschen wie „die Sonne und die Sterne bewegt."

Kind, so wie der Sonnenstrahl
Vom Blumenkelch den Tropfen Tau,
So wird der Herr auch dir einmal
Die Seele von den Augen blau
In Liebe und in Ehrfurcht küssen. Balbulus.

Abt Sigisbert Liebert von Schäftlarn.

(Von der Schriftleitung.)

Am 7. April dieses Jahres feiert im schönen Isartale, südlich von München, das Kloster Schäftlarn voll Freude das goldene Priesterjubiläum seines hochwürdigsten Herrn Abtes. Geboren zu Augsburg am 25. Januar 1851 ward Franz Xaver Liebert erst Gymnasiast bei den Benediktinern von St. Stefan, dann nach der Reifeprüfung ihr Novize. Am 28. Januar 1872 legte er in die Hände von Abt Raphael Mertl die einfachen Gelübde ab und wurde am 7. April 1874 von Bischof Pankratius v. Dinkel zum Priester geweiht. Lange Jahre wirkte er segensreich in seinem Mutterkloster als Lehrer, Seminarpräfekt, Sekretär des Abtes, Kustos der Stiftskirche, Zellerar und Verwalter des Klostergutes Lechhausen und stieg nach und nach zur Würde eines Subpriors und Stiftspriors empor. Als die Kapitularen des Klosters Schäftlarn ihn am 5. Oktober 1904 zu ihrem prior regiminis wählten, fiel ihm der Abschied von seinem Heimatkoster schwerer als manche ahnten. Am 3. Mai 1910 wurde er als erster Abt bestätigt und an seinem Namenstag, den 11. Juli, von Kardinal Franziskus v. Bettinger feierlich benediziert. Fast die Hälfte seiner Priesterjahre hat Abt Sigisbert somit den Söhnen seiner Abtei das Brot des Lebens und der Lehre gebrochen. Es ist daher wohl in der Ordnung, daß es sie drängt, ihrer Liebe und Dankbarkeit lauten Ausdruck zu verleihen. So sind die eigentlichen Aufsätze dieses Heftes entstanden: eine Festschrift, wenn man will und eine kleine „Psychologie des Benediktinerordens," wenigstens ein wertvoller Beitrag zu einer solchen. Sie reden von der Familie als der Grundlage benediktinischen Mönchtums, vom Priestertum als seiner wunderbaren Ergänzung. Sie zeigen das Mönchtum in Beziehungen zu Menschheit, Staat und Heimat. Sie weisen endlich darauf hin, wie das Mönchtum trotz seiner besonderen Lebensform letzten Endes nichts ist noch sein will als restlose Verwirklichung der allgemein-christlichen Grundidee von der großen Einheit im Erstandenen: in Christus und der Kirche. Freudig hat die Kunst das ihrige getan, den Festglanz zu erhöhen. Auch wir haben herzlich gern ein weniges dazu beigetragen und meinen, unsere Leser werden wie der Jubilar mit uns den Schäftlarnern Mönchen für die schöne Gabe Dank wissen.

Anspielend auf das Klosterwappen: in Blau ein golden Schifflein mit zwei goldenen Rudern, hat sich Abt Sigisbert als Wappenspruch das Wort der Jünger ausgewählt: Dñe salva nos perimus, „Herr, rette uns, sonst gehen wir unter!" Solange der Geist, der aus diesen Blättern spricht, in St. Benedikts Klöstern lebt, wird gewiß keines von ihnen innerlich untergehen. Und Welt und Kirche werden — wir dürfen es zuversichtlich hoffen — den Segen verspüren, der noch immer von gottliebenden und gottgeliebten klösterlichen Familien ausgegangen ist.

Kleine Beiträge und Hinweise

Die Sonntagsepisteln in der Predigt.

Das Evangelium, das Wort des Herrn, bildet den Höhepunkt des Gebets- und Predigtgottesdienstes der Vormesse. Ihm gilt auch mit vollem Recht die Hauptaufmerksamkeit und die sorglichste Pflege des Predigers. Wir sind deshalb Professor Tillmann dankbar, daß er den Evangelien des Kirchenjahres zwei Bände exegetisch-homiletischer Erläuterungen gewidmet hat, die sie in neuem Licht erscheinen lassen. Wenn nun auch das Evangelium den Höhepunkt der Vormesse darstellt, so ist damit nicht gesagt, daß es immer und allein den Gegenstand der Predigt bilden müsse; denn gerade auch hier hat die Erfahrung den Grundsatz bestätigt: Quotidiana vilescunt.

Wer hat übrigens den Sinn des Herrn tiefer erfaßt als seine Apostel, ein hl. Paulus? Darum führt die heilige Kirche auch sie als Lehrer ein in den Gottesdienst der Vormesse, und der Prediger verdient vielen Dank, der es versteht, ihre Lehre dem Geist und Herzen seiner Zuhörer nahe zu bringen. Das ist freilich keine leichte Aufgabe. Es hat seine Gründe, wenn die Episteln nicht oft zum Gegenstand der Predigt gemacht werden. Wir brauchen eben einen Führer, sonst finden wir uns in der Gedankenwelt der Episteln oft nicht leicht zurecht, zumal in der des Geistesriesen Paulus, der am häufigsten in der Vormesse der Sonntage als Lehrer auftritt und uns fast erdrückt mit dem Reichtum und der Tiefe seiner Ideen.

Um es nun gleich zu sagen: ich wüßte keinen geeigneteren Führer als wiederum Tillmann. Er hat in den beiden Bänden „Die sonntäglichen Episteln"[1] ein Werk geschaffen, das ich in der Hand jedes Predigers wissen möchte und derer, die es werden sollen. Der Verfasser gibt zunächst in einem Stichwort den Grundgedanken der jeweiligen Epistel an. Dann folgt die Übersetzung der Perikope und zwar in fließendem Deutsch. Wenn man weiß, welche Freiheiten sich z. B. die Franzosen gestatten, Schrifttexte lichtvoll und schön in ihrer Sprache darzubieten, dann brauchen wir uns wirklich nicht aus übertrieben ängstlicher Treue gegen das Original mit einer schwer genießbaren Übersetzung abzufinden. Der Verfasser selbst braucht das um so weniger als er ja sofort den griechischen Text vorführt mit wortgetreuer Übersetzung nebenan. Das ist nicht überflüssig aus einem anderen Grunde: Tillmann will uns nämlich nicht die öde Heerstraße altbekannter Auslegungen voranschleppen, noch auch mit mehr oder weniger geistreichen Einfällen der eigenen Phantasie uns überraschen; dazu braucht es freilich keinen Urtext. Er will den Apostel hören lassen wie er zu den Gläubigen spricht, die seines Wortes bedürfen. Den Apostel selbst zu hören in möglichst ungetrübter Klarheit und Frische, das ist's, was uns lockt; die Mahnungen, die er unseren Vorfahren im Glauben gab, so wie sie gemeint waren, auf uns heute anzuwenden, dazu sind wir willig und bereit. Diesem Bedürfnis kommt der Verfasser entgegen, indem er dem Urtext eine Erklärung folgen läßt, die den Gedankengang des Apostels in unverfälschter Treue und ungebrochener Kraft zur Geltung bringt. Textkritik, neutestamentliche Philologie und Geschichte haben in den letzten Jahrzehnten das Verständnis der Sprache und der Ideen der heiligen Briefschreiber, sowie der Lage und seelischen Bedürfnisse der Briefempfänger wesentlich gefördert. Tillmann verwendet die Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaften ausgiebig, ohne uns mit deren Untersuchung zu ermüden. Ganz besonders kommen diese Ergebnisse zu statten einer ganzen Reihe biblisch-theologischer Ideen und Begriffe, deren volle Bedeutung arg verwischt war. Man gestatte einige von ihnen anzuführen: Der Tag des Herrn; das Heil; das Anziehen unseres Herrn Jesus Christus; die Elemente der Welt; Glaube, Liebe, Hoffnung; die christliche Aszese; die christliche Auffassung des irdischen Berufes;

---

[1] Tillmann, F., Die sonntäglichen Episteln im Dienste der Predigt erklärt. Zwei Bände. Düsseldorf 1921 und 1923, Schwann.

das Zeugnis von Wasser, Blut und Geist für Christus; der Gottesknecht; das Verhältnis des Christen zum Staate; die christliche Freiheit; das Leben; die Bedeutung der Taufe; Fleisch, Geist, Gotteskindschaft; die Mitwirkung mit der Gnade; Gesetz und Gesetze; der mystische Leib Christi usw. Diese Stichworte lassen wohl ahnen, welch reichen Schatz theologischer Erkenntnisse das Werk des Verfassers erschließt. Wir möchten nur wünschen, daß er durch ein vollständiges Sachregister leichter zugänglich gemacht würde.

Was wir aber am meisten schätzen an der Erklärung des Verfassers, das ist der klare Blick, mit dem er die Gedankenmasse einer Perikope übersieht und die sichere Hand, mit der er uns durch sie hindurchführt. Mag uns beim ersten Durchlesen einer Epistel deren Inhalt noch so unklar, ja verwirrend vorkommen, hier wird geschieden und gesondert, so daß ein übersichtlich geordnetes Ganze vor unsern Augen liegt. Auch aus der verwirrenden Menge von Erklärungsversuchen, von denen nicht zu oft der eine oder andere angeführt wird, weiß Tillmann mit glücklichem Griff jenen zu fassen, der der begründetste und vernünftigste zu sein scheint. Wir müssen gestehen, der Exeget hat es verstanden, dem Prediger in die Hand zu arbeiten. Die Erklärung der Perikope erleichtert es diesem sehr, sich in ihr zurechtzufinden, ihren Sinn und Gedankengang sicher zu erfassen und für das praktische Leben unserer Tage fruchtbar zu machen. Der eben genannten Aufgabe schenkt der Verfasser im letzten Teile seiner Erklärung noch besondere Aufmerksamkeit. Es werden aus jeder Epistel drei, vier Punkte hervorgehoben und ihre Verwendbarkeit für die Predigt dargelegt. Allerdings nimmt der Exeget dem Prediger die Arbeit nicht ganz ab. Dessen eigene Sache ist es, die Punkte zu erwägen und homiletisch auszugestalten. Recht oft birgt ein einziger dieser Punkte so viel Lebenskraft in sich, daß er bei geschickter Bearbeitung allein dazu fähig ist, zu einem wirksamen Motiv, einer eindrucksvollen Predigt auszuwachsen. Der Prediger hat ja Gelegenheit, dieselbe Epistel im Lauf der Jahre immer wieder zu verwerten; jedes Jahr aufs neue einzudringen in den unerschöpflichen Gehalt der Perikopen und jedes Jahr neue Schätze zu heben zum eigenen Nutzen und zum Besten der Gläubigen.

Studium vorab der Heiligen Schrift, Erwägung mit Gebet und Predigt: das ist eine Trilogie, die wie nichts anderes das Leben des Priesters reich und glücklich und segensvoll machen kann. Wir möchten deshalb schon den Alumnen der theologischen Konvikte und der Priesterseminare empfehlen, sich durch Tillmann in die Welt der Perikopen einführen zu lassen, damit sie in ihr schon in etwa heimisch geworden dem praktischen Leben entgegengehen können. P. Laurentius Rupp (Weingarten).

Aus der liturgischen Bewegung in Österreich.

Gegen Ende des Krieges reifte in zwei Männern, dem berühmten Ethnologen P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (St. Gabriel, Mödling) und dem Regulierten Lateranensischen Chorherrn Pius Parsch (Stift Klosterneuburg) der Plan zu liturgischer Arbeit in Österreich, den sie nach Beendigung der Feindseligkeiten jeder an seiner Stelle ausführten.

Von Ostern 1919 an gab P. Schmidt heraus: „Das feierliche Hochamt"[1], kleine Heftchen, die jeweils den vollständigen festen und beweglichen Teil einer Sonn- und Festtagsmesse enthielten. Der volle Erfolg blieb wohl deshalb aus, weil keine liturgische Schulung vorausgegangen war.[2] Um so größer wurde die Anregung, die von diesen schlichten Heftchen ausging. Sie wurden sozusagen der Anstoß zur österreichischen liturgischen Bewegung.

Wie überall, so waren es auch hier die Gebildeten und die Jugendbewegung, die die liturgischen Ideen zuerst aufgriffen. Der Kontakt mit dem katholischen Geistesleben und der liturgischen Bewegung Deutschlands, das innere Bedürfnis nach einer Frömmigkeit großen Stils und die Einsicht in die sehnenden Notwendigkeiten der Zeit

waren bei ihnen am stärksten. Dem P. Schmidt ging bei seiner Arbeit für die Akademiker zur Seite der Seckauer Mönch P. Virgil Redlich. Es ist bezeichnend für die praktische Art, mit der man die liturgische Arbeit anfaßte, daß man bald zur Missa recitata (Chormesse) kam. Im Herbst bildete sich unter Wienern Akademikern eine liturgische Gemeinde. Sie beschließen ihre Meßfeier mit einem gemeinsamen Frühstück als Agape. Nachher ist Ansprache, meist Erklärung der Messe. Studentenseelsorger Dr. Karl Rudolf ist Leiter und Pfleger dieser Veranstaltungen. Die Bewegung griff 1922 über auf die in „Jung Österreich" und „Neuland" geeinte katholische Mittelschuljugend. Zu den Chormessen kamen da auch bald liturgische Abende, an denen die Liturgie des folgenden Tages oder größere Riten besprochen werden, und die ihren Ausklang finden in der gemeinsam gesungenen Komplet. Das bewußte Ziel der liturgischen Bestrebungen unter der Jugend ist, die liturgische Erkenntnis in Erleben umzusetzen und beides fruchtbar zu machen für das geistliche und das Alltagsleben: der liturgische Mensch.

P. Pius Parsch bereitete sein liturgisches Wirken in Klosterneuburg vor durch 1919/20 abgehaltene Bibelabende. In der Fastenzeit 1920 entstand ein liturgischer Zirkel, darin die heilige Messe, auch ihrer geschichtlichen Entwicklung nach, sowie die Liturgie der Hauptfeste besprochen wurden. Gemeinsame Feier der liturgischen Mysterien machte den Zirkel zur Gemeinde. In der sog. „volksliturgischen Messe", (Typ Klosterneuburg) glaubt man eine Form gefunden zu haben, die Verständnis, Mitfeier und engen Anschluß an die Handlung des Priesters fördert.[3] Von 1922 an wurden in der Liturgiegemeinde die einzelnen Meßformulare erklärt. Ein deutsches Direktorium[4] erleichtert die tägliche Benützung des Meßbuches. Seit 1923 ging man dazu über, das Brevier ergänzend zum Meßbuch treten zu lassen. P. Pius Parsch schuf in seiner Sammlung: „Aus Brevier und Meßbuch"[5] das Hilfsmittel dafür. Die Bestrebungen Klosterneuburgs finden ihre Pflege vorab in den Liturgie-Gemeinden, die nach Klosterneuburger Muster auch anderswo eingerichtet wurden.

Weitere Kreise können durch diese so gründliche Kleinarbeit erst ergriffen werden, wenn der Weltklerus sich der Aufgabe annimmt und „Liturgie-Gemeinden" einrichtet. Ihn dafür zu interessieren, ist für 1924 die Gründung liturgischer Priesterzirkel in Aussicht genommen: Deus benedicat!

[1] Jetzt in neuer Auflage. In ein Heftchen, das das Ordinarium enthält, legt man Blätter mit den wechselnden Teilen des Meßformulars ein. Zu beziehen durch: Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling, bei Wien. [2] Eine Hinführung zur Liturgie gab P. Schmidt dann in seinem Buche: „Der deutschen Seele Not und Heil" Paderborn, Schöningh; s. diese Zeitschrift IV (1922) 236; vgl. ebd. 386. [3] Beschrieben in Parsch, Klosterneuburger Liturgiekalender für 1924 75 ff. Trotz großer Verschiedenheiten eine gewisse Ähnlichkeit mit Guardinis Gemeinschaftlicher Meßandacht. [4] Von jetzt ab bildet es den Hauptbestandteil des Liturgiekalenders (4 ff.) [5] Regensburg, Kösel und Pustet. Bisher erschienen 5 Bändchen, siehe Januar-Februar-Heft S. 73.

Athanasius Wintersig (Maria-Laach).

Liturgische „Neuerungen" am Rhein.

Im Dezember 1923 brachte in ihrer Nummer 933 die Kölnische Volkzeitung eine Ankündigung, die manch einen freuen wird, weil sie zeigt, wie das Verständnis für die alte Zelebrationsweise der heiligen Messe an höchster Stelle Anerkennung findet:

„Weihnachten im Dom. Im hohen Dom beginnt die Christmette, mit der eine kurze Festpredigt verbunden wird, um 12 Uhr nachts (nicht wie bisher um 4 Uhr morgens). Um $9^1/_2$ Uhr wird der Herr Kardinal ein feierliches Pontifikalamt halten und zwar, damit die Gläubigen der heiligen Handlung besser folgen können, am Pfarraltar in der Mitte des Domes zum Volke hingewendet, wie es altkirchliche Sitte war und heute noch mancherorts, besonders in Rom (S. Peter) gebräuchlich ist. Bei späteren Gelegenheiten soll der Pfarraltar außerdem noch einige Stufen höher gelegt werden. Nach dem Pontifikalamt hält seine Eminenz eine Ansprache von der Nähe des Pfarraltares aus."

P. Joannes Vollmar (Maria-Laach).

Bücherschau

Religionskunde

Cumont, Franz: Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich. Dritte vermehrte u. durchgesehene Auflage besorgt von Kurt Latte. Mit 21 Abbild. im Text und auf 2 Tafeln, sowie einer Karte. 8° (XV und 248 S.) Leipzig und Berlin, Teubner 1923. M. 3.50; geb. M. 4.50.

Das treffliche, durch Gründlichkeit und Klarheit ausgezeichnete Werk von Cumont erscheint nunmehr schon in 3. deutscher Auflage, die von K. Latte ergänzt und verbessert ist. Anhänge berichten über die neugefundenen Monumente und Texte. Thema des Buches ist eine der großen Auseinandersetzungen zwischen Orient und Okzident, die die Geschichte nicht zur Ruhe kommen lassen und besonders auf religiösem Gebiete fruchtbar und wichtig sind. Auch die Unionsbestrebungen mit den orientalischen Kirchen sind hier einzureihen. Der abendländische Geist fühlt die Notwendigkeit einer Ergänzung. Das wachsende Verständnis für das Mönchtum und die Liturgie lenkt den Blick immer wieder in den Orient, ihr Heimatland. Um aber den christlichen Orient zu verstehen, muß auch der vorchristliche studiert werden. Besonders der Mysteriengedanke, im neueren Abendlande allzusehr vernachlässigt, im Orient immer gehütet, muß bis in seine Wurzeln verfolgt werden. Dazu kann auch dies Buch dienen, wenn auch C. selbst oft allzu kühl urteilt und über dem orientalischen Wust und Aberglauben das bleibend Wertvolle zu wenig hervorhebt. Über das Verhältnis zwischen den Mithrasmysterien und dem christlichen Glauben und Kulte urteilt C. im allgemeinen besonnen; ein tieferes Eindringen in das Christentum hätte ihn wohl die Unterschiede noch schärfer sehen lassen.

P. Odo Casel (Maria-Laach).

Gröhl, Richard, Kuratus: Die Adventisten und ihre Lehren. Eine Widerlegung der adventistischen Angriffe gegen die kath. Kirche. gr. 8° (128 S.) Breslau 1921, Goerlich.

Eine wirklich gründliche Darstellung der Irrtümer und Methoden der Adventisten, zugleich eine eingehende, gediegene Widerlegung der einzelnen Lehrpunkte, mit denen die Sektierer unser Volk zu verführen suchen. Im Kampf, den der Seelsorger heute gegen den Adventismus zu führen hat, wird ihm die Broschüre eine gute Hilfe sein.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Leben Jesu

Felder, Dr. P. Hilarin, O. M. Cap.: Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. 1. u. 2. Bd. 2. Aufl. 8° (VIII u. 522 S.; VI u. 582 S.) Paderborn 1920 und 1921, F. Schöningh. Geb. M. 10.80 und M. 9.—

Der erste Band, der jetzt bereits in 3. Auflage vorliegt, behandelt „das Bewußtsein Jesu" von seiner göttlichen Sendung und Natur: Jesus hat sich als Gottmessias betrachtet und bekundet. Nach einer Einleitung, welche kurz über den Stand der Frage orientiert, werden im ersten Abschnitt die Quellen: Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien, besprochen (19/143). Der zweite Abschnitt untersucht das messianische (144/290), der dritte das göttliche Bewußtsein Jesu (291/500). — Der zweite Band prüft „die Beweise Jesu" für die von ihm behauptete Messianität und Gottessohnschaft. Dabei kommt im ersten Abschnitt die Person Jesu zur Sprache: seine psychische Gesundheit (19/90), seine geistige Hoheit (90/179), seine sittliche Vollkommenheit (180/290). Im zweiten Abschnitt werden die Beweise für das messianische und göttliche Selbstbewußtsein und Selbstzeugnis Jesu, d. h. die Werke Jesu auf ihren Wert untersucht: Wissenschaft und Wunder (291/356); Wissenschaft und Evangelienwunder (357/472); Wissenschaft und Auferstehung Jesu (472/551).

Ergebnis der Untersuchungen: „So führen auch die verzweifelten Anstrengungen, welche der moderne Unglaube macht, um das messianische und göttliche Bewußtsein Jesu zu leugnen, unwiderstehlich zurück

zur Überzeugung, daß Jesus selbst sich als Erlösermessias und wahren Gottessohn gewußt und geoffenbart hat" (I, 508). Der zweite Band schließt mit dem Kapitel: „Bankerott der ungläubigen und Triumph der gläubigen Christusforschung" (II, 552/66).

In der Tat, P. Felder erbringt unwiderleglich den Beweis, daß das titanenhafte Unterfangen der ungläubigen, rationalistischen und modernistischen Leben-Jesu-Forschung in all seinen ungezählten Arten und Abarten kläglich in sich selbst zusammengebrochen ist. Man staunt, mit welch klarem und sicherem Blick V. das überreiche, verworrene Material der neuesten Leben-Jesu-Forschung gesichtet und verarbeitet hat. Er hat es verstanden, die vielen historischen, exegetischen, philosophischen, psychologischen und methodischen Fragen, die in Betracht kommen, ins rechte Licht zu rücken und zu bewältigen. Und dies alles vornehm, in edler gefälliger Sprache. Was an den modernen Gedankengängen, Behauptungen und Ideen berechtigt ist, anerkennt er unumwunden. Aber mit derselben Unparteilichkeit deckt er den Irrtum auf und weist ihn ab, gestützt auf Beweise und Gründe.

P. Felder hat uns eine wahrhaft zeitgemäße, glänzende Apologie Christi geschenkt. Er hat uns zugleich ein herrliches Bild der Person, der Lehre, der geistigen und sittlichen Hoheit Christi gezeichnet, das uns immer neu entzückt, je tiefer wir es in uns aufnehmen. Wir möchten wünschen, daß sich sein Werk in den Händen unserer jungen Theologen, unserer Geistlichen und aller jener findet, die sich für die entscheidende Frage: „Was dünkt euch von Christus?" (Matth. 22, 42) zu interessieren haben. Es bietet reiche Anregung und Ausbeute für religiös-wissenschaftliche Vorträge über die gegenwärtig bestehenden christologischen Fragen.

van Ginneken, F., S. J.: Der ganze Christus. Das katholische Heilandsbild. Berechtigte Übersetzung aus dem Holländischen von W. E. Winkel S. J. 16° (52 S.) Berlin 1923, Verlag der Germania. M. —.40; geb. M. —.60.

Der Verfasser untersucht den tiefsten Wesensunterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung des Bildes, das uns die Evangelien von der Person Jesu entwerfen. „Der wesentliche Unterschied zwischen Protestantisch und Katholisch liegt darin, daß der Katholik in Lehre und Leben den ganzen Christus umfaßt und ihm nachfolgt, während jeder Protestant nur einen Bruchteil von Christus besitzt und bekennt, den er sich persönlich ausgewählt hat" (49). V. versteht es, das Heilandsbild als die harmonische Vereinigung der verschiedensten Gegensätze zu zeichnen. Er tut es mit Kraft und wohltuender Wärme.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Religion und Leben

Altchristliche Gebete. 12° (208 S.) Mainz 1922, M. Grünewald-Verlag. Geb. M. 3.15

Viel Liebe hat diese Gebete aus weit zerstreuten Quellen der Heiligen Schrift, der alten Kirchenväter und der orientalischen Liturgien zusammengetragen; großes Geschick hat sie in gute deutsche Form gebracht und auf die Gebetsbedürfnisse des täglichen Lebens (Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht-, Kommuniongebete usw.) verteilt. In einer Einführung spürt ein feinsinniger Beobachter dem Geist der gebotenen Stücke nach und hebt besonders den katholischen, alle und alles umfassenden Gemeinschaftssinn, die edle Einfachheit und gemessene Sicherheit hervor. Der tiefe Schacht, aus dem diese urkräftigen, altchristlichen Gemeinschaftsgebete hervorquellen, ist ihm das charismatische, schöpferische Gebet der Urkirche. Im heiligen Benedikt sieht er den „Heiligen der liturgischen Gebets- und Lebenshaltung schlechthin" (20); das siebte Kapitel seiner Regel bildet den Schluß der Texte. Wer reinen, kerngesunden, „altchristlichen" Geist auf sich wirken lassen will, dem empfehlen wir das Büchlein, dessen Ausstattung klassisch vornehm gehalten ist. Vielleicht lernt er dabei die ruhigeren, gedrängten Gebetsformen unserer römischen Liturgie umso mehr schätzen und lieben.

Gute Gebetbücher zu schaffen, hat sich der M.-Grünewald-Verlag überhaupt u. a. zum Ziel gesetzt. Dem oft beklagten Gebetbuchelend haben zwar weithin abgeholfen und helfen ab zahlreiche Handausgaben und

Übersetzungen der offiziellen kirchlichen Bücher. Aber wenn auch Vorbild für alles private Beten, kann und will die Liturgie nicht seine Schranke sein. Die Sonne hat ihre Protuberanzen und das Meer seine Wellen: Die liturgische bedarf der privaten Andacht wie die private der liturgischen bedarf. Deshalb begrüßen wir es sehr, daß in der Sammlung: „Religiöse Geister" eine eigene (2.) Reihe „Gebetstexte" vorgesehen und durch Kardinal Newman vielverheißend eröffnet ist („Gott und die Seele. Gebete und Betrachtungen". 11.—20. Tausend, geb. M. 3.15 und höher). Von Newman stammen ebenfalls die beiden kleinen, gut gekleideten Büchlein: „Der Maimonat", kurze, sehr ansprechende Mailesungen im Anschluß an die lauretanische Litanei (3.—10. Tsd., geb. M. 1.20) und die tiefempfundenen „Karfreitagsbetrachtungen" mit den allumspannenden „Fürbitten", denen der Karfreitagsliturgie nachgebildet, samt kleinem „Kreuzweg" (1.—5. Aufl. geb. M. 1.20). Eine ergreifende Kreuzwegandacht ist vor allem auch: „Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes" von R. Guardini (1922, 21.—30. Aufl. geb. 1.05), dargereicht nach zehnjähriger Selbsterprobung und eingeleitet mit einer warm empfundenen Wertung dieser „Volksandacht". Guardini lehrt uns das Leiden Jesu tief verstehen und unser Leid in Jesu Leid willig, ja freudig ertragen. Allerdings eignet sich sein „Kreuzweg", wie er selbst meint, „kaum zum gemeinschaftlichen Gebet, sondern wohl nur zur stillen Versenkung". Umgekehrt scheint nach dem uns vorliegenden Prospekt, weil aus dem Beten der Gemeinschaft entsprungen, auch für deren Beten ausnehmend geeignet: „Der hl. Kreuzweg", den soeben P. Anselm Manser im Theatinerverlag herausgibt (geb. M. 1.20) „mit liturgischem Kreuzwegtext bestehend aus Worten der Heiligen Schrift und Gebeten der Liturgie". Auch er ist nicht von gestern. Er hat sogar in etwa Vorgänger, somit in seiner Art Tradition. Er erläutert vierzehn rührend schöne, gemütstiefe Fiesolebildchen in Tiefdruck, wie von P. Lippert S. J. schon vorher in wohllautenden Worten und wegweisenden Gedanken „Der hl. Rosenkranz" an Hand von fünfzehn vierfarbigen Bildchen desselben unvergleichlichen Fra Angelico erläutert ward (1923, 6.—16. Tsd. M. 1.—). Lauter kleine Büchlein aber feine. Nur vor einem hüte man sich: vor einem Spielerischen in der Frömmigkeit. Das gilt nicht für Newman, Guardini, P. A. Manser, P. Lippert; wohl aber sei es gesagt für etwaige billige Nachahmer!

P. Pius Bihlmeyer (Beuron).

Solowjeff, W.: Drei Reden. Dem Andenken Dostojewskys gewidmet. Verdeutscht von Th. Gräfin v. Pestalozza. 8° (61 S.)
Lange, E.: Wladimir Solowjew. Eine Seelenschilderung. 8° (82 S. mit Bildnis).
Spalding, J.: Grundsätze christlicher Lebensführung und Erziehung. Übertragen von J. Heneka. 8° (144 S.) 10., 12. und 11. Band der Sammlung „Religiöse Geister". Mainz, M. Grünewald-Verlag.

Solowjeff verfügte über eine seltene Schärfe philosophischen Denkens, besaß einen großen geistigen Weitblick, war durch persönliche Freundschaft mit Dostojewsky verbunden, nahm aber in seiner Stellung zum Abendlande eine diesem grundsätzlich entgegengesetzte Haltung ein. Alle diese Eigenschaften lassen ihn besonders geeignet erscheinen, uns mit Dostojewskys Gedankenwelt bekannt zu machen. Es war deshalb ein glücklicher Griff, seine drei, dem Andenken Dostojewskys gewidmeten Reden ins Deutsche zu übertragen. Sie bedeuten eine vorzügliche Einführung in die Lektüre der Werke dieses russischen Dichters. Und diese bedürfen notwendig einer solchen.— In kongenialer Weise hat S. Dostojewskys Grundideen herausgehoben. Nur die Hauptlinien, die großen Gesichtspunkte will er aufdecken. Gerade das ist aber der große Vorzug dieser Ausführungen und läßt auch Dostojewskys Größe in hellem Licht erscheinen. Man sieht, wie weit er seiner Zeit vorausgeeilt ist und wie hoch er über seiner ganzen Umwelt stand. Den einen Zweifel kann man allerdings nicht unterdrücken, ob D. tatsächlich seine Aufgabe schon in dieser Klarheit erkannt hat. Seine Schriften machen diesen Eindruck nicht. Es mag bei ihm mehr ein unbewußtes Ahnen gewesen sein, und nur ein so klarer und scharfer Kopf wie S. vermochte das dunkel Erkannte in eine kristallklare Form zu fassen. — In religiö-

sen Fragen kommt allerdings die orthodox-kirchliche Stellung des Redners noch deutlich zum Vorschein. Die Übersetzung wird dem Schwung und der Kraft, die alle Reden beleben, vollkommen gerecht.

Lange versteht es, den ebengenannten Philosophen in seiner eigensten Art zu geben. Solowjew widmete einen großen Teil seines Studiums der Geschichte der Philosophie und ließ das eigene Denken befruchten von den größten Geistern alter und neuer Zeit. Dadurch wird das Verständnis seiner eigenen Philosophie erschwert. L. ist bemüht, soweit das in dem gegebenen Raum möglich ist, Hintergründe und Parallelen aufzuweisen; die ganze Arbeit ist herausgewachsen aus einer guten Kenntnis der modernen Geistesrichtungen und Geistesentwicklung. Das unterscheidet dieses Bändchen von früheren der gleichen Sammlung. Es setzt eine ziemlich große Vertrautheit mit philosophischen Fragen voraus. Die äußeren Lebensschicksale Solowjews werden mit Absicht übergangen, soweit sie nicht für eine „Seelenschilderung" von Bedeutung sind. Es berührt aber angenehm, daß neben der Philosophie des großen Russen auch seine so anziehende Persönlichkeit zur Geltung kommt. Wie weit freilich der Osten überhaupt geeignet ist zur geistigen und besonders religiösen Klärung des Westens beizutragen, diese Frage mag offen bleiben.

Es ist kaum möglich, in einigen Sätzen den Reichtum und die ganze Schönheit des 11. Bändchens anzudeuten. Spalding war einer der bedeutendsten Bischöfe Amerikas im verflossenen Jhdt. Er erwarb sich um das Aufblühen katholischen Lebens und katholischer Erziehung unschätzbare Verdienste. Das Geheimnis seiner Erfolge ist seine Persönlichkeit. Sie tritt in diesen gesammelten Vorträgen uns prächtig, lebensfrisch, ursprünglich entgegen. Das ist das Kostbarste daran. „Worte haben nur dann unwiderstehliche Kraft, wenn sie aus dem Herzen Gott ähnlicher Männer kommen" (89). Sp. schöpft aus einer reichen Erfahrung, darum ist alles was er sagt, abgeklärt, lebenswahr, praktisch. Eine Neubelebung mag das Büchlein vor allem für solche sein, denen schon einmal in einsamer Stunde ein heimlicher Zweifel das Vertrauen auf die eigene Kraft und die Sieghaftigkeit ihres Glaubens trüben zu wollen droht. Wie unmöglich eine Erziehung ohne Glaube und wie nur der Glaube fähig ist, die Welt zu überwinden, ist nicht die letzte und geringste Erkenntnis, die diese Zeilen vermitteln können. Erziehung braucht Ideale. „Gott ist das Ideal, oder es gibt keines" (94); die Geschichte der jüngsten Zeit hat es uns klar gezeigt.

P. Willibrord Verkade (Beuron).

v. Dunin-Borkowski, St., S.J.: Schöpferische Liebe. Ein Weg zur sittlichen Vollendung. 8⁰ (205 S.) Berlin 1923, Ferd. Dümmler. M. 4.—; geb. M. 5.—

Ein Buch, geschrieben von einem tiefen Kenner der menschlichen Seele, besonders auch der Seele des werdenden jungen Mannes. So erreicht es seinen Doppelzweck vollkommen: einerseits die „Abhängigkeiten und Zusammenhänge der Tugenden" zu zeigen, anderseits die Freundschaft zwischen christlicher und Vernunftethik aufzuweisen. Wenn auch „ohne die gelehrte Gangart und Sprache lehrmäßiger Darbietungen" verfaßt, bietet das Buch doch auch dem Theoretiker in der Tugendlehre reiche Anregung. Die christliche Wahrheit, daß die Liebe die Seele aller Tugend ist, ohne die es keine wahre Tugend gibt, ist hier weniger logisch als psychologisch dargelegt, aber mit einer lebenswahren Psychologie, die leichter überzeugt als kalte, lebensfremde Logik. An Hand des dreizehnten Kapitels im ersten Korintherbrief wird „ein Tugendkreis aus paulinischen Elementen" aufgezeigt; dabei wird bewußt den Worten des Apostels ein weiterer Inhalt gegeben, als ihn dieser ursprünglich damit verband. Was hier über Zuversicht, Ehrgeiz, Demut und Güte gesagt wird, ist wirklich packend. An diese „Schöpfungen der Liebe im Einzelleben" schließen sich die „Schöpfungen der Liebe im Gemeinschaftsleben", die sich bis zur Weltgemeinschaft auswachsen. Im letzten Abschnitt werden die „Harmonien und Disharmonien der Liebe" behandelt, wobei auch die geschlechtlichen Fragen eine ebenso taktvolle als tiefe und gesunde Behandlung finden. Dieser ganze Teil gehört wohl zum Besten des guten Buches, wenn auch manche Fragen, wie die der Enthaltsamkeit, nicht restlos gelöst sind, es wohl auch nicht sein

sollen. Eine Frage drängt sich aber dem Leser des Buches auf: werden Jungens — auch tiefe und reife Jungens — dieses Buch verstehen? Dafür scheint die Sprache zu gedrängt, die tiefe Gedanken in kurzen, inhaltsschweren Sätzen unmittelbar aneinander reiht. Aber auch wenn der Junge das Buch jetzt noch nicht ganz verstehen sollte, wird es ihm doch weite, schöne Ausblicke öffnen in das Sonnenland christlicher Liebe und ihrer Schöpfungen, und wird ihm so ein Führer auf dem „Weg zur sittlichen Vollendung" werden.

Das Buch reiht sich würdig an dem „Reifenden Leben" und der „Führenden Jugend", die 1922 in dritter bezw. zweiter, durchgesehener Auflage erschienen, denen im dritten Jahrgang dieser Zeitschrift (67 u. 249) mit Recht hohes Lob zuteil wurde. Schade, daß der Verfasser in seinen „Gebeten und Gedanken für die studierende Jugend" (Münster 1922, Aschendorff) so wenig den Gemeinschaftsgedanken und den Opfercharakter der Liturgie verwertet — er wäre damit dem tiefen Sehnen der betenden Jungendseele noch näher gekommen und hätte ihr Wege gewiesen zum innigen Anschluß an den in der Kirche fortlebenden und fortopfernden Christus, der ja die lebendige Quelle und das deutlichste Bild der Schöpferischen Liebe ist.

P. Adalbert v. Neipperg (Beuron).

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. In Verbindung mit H. Auer, N. Hilling, W. Marx, J. Sauren und A. Väth S. J. Herausg. von Hermann A. Krose S. J. 11. Band: 1922/1923 (VIII und 407 S.) Freiburg 1923, Herder. geb. M. 6.50

Das kirchliche Handbuch kommt in dieser Zeitschrift hiemit erstmals zur Besprechung. In den acht Abteilungen des vorliegenden 11. Bandes steckt wie in allen seinen Vorgängern eine Unsumme von Mühe und Fleiß, von Angaben und Aufklärungen über kirchliche und kirchenpolitische Personen, Gesetze und Verbände.

Abt. 1 „Organisation der Gesamtkirche" führt in Kürze die Hierarchie vor nach dem Bestand von Ende März 1923, sowie die diplomatische Vertretung des Apostolischen Stuhles und bei demselben. — In Ab. 2 stellt N. Hilling die kirchliche Gesetzgebung und Rechtsprechung des Jahres 1921/22 nebst der einschlägigen staatlichen mustergiltig zusammen. — Abt. 3 befaßt sich mit der kath. Heidenmission. P. Väth berichtet u. a. über die verlorenen und gegenwärtigen deutschen Missionsfelder. — Abt. 4 „Konfession und Unterrichtswesen" hat keinen geringeren als den gegenwärtigen Reichskanzler Dr. Marx zum Verfasser. Dieser bespricht übersichtlich die heißumstrittene Schulfrage. — Der vielgestaltigen caritativ-sozialen Tätigkeit und dem vielverästelten katholischen Vereinswesen Deutschlands gilt Abt. 5, bearbeitet von dem sachkundigen H. Auer. — Abt. 6 „Konfessionsstatistik und kirchliche Statistik Deutschlands" behielt sich wieder der bewährte Fachmann P. Krose vor. Aus ihren Ergebnissen sei hier u. a. hingewiesen auf den Rückgang des Seelsorgeklerus und der Theologen bei Zunahme der Seelenzahl; besonders ungünstig liegt das Verhältnis in den Diözesen Breslau und Meißen. Unter den männlichen Orden standen 1922 in Deutschland die Franziskaner an Zahl der Häuser und Priester an der Spitze, an Mitgliederzahl die Benediktiner. — Abt. 7 „Organisation der katholischen Kirche in Deutschland", bearbeitet von J. Sauren bietet Angaben über die Bischöfe, Domkapitel, Diözesanbehörden und -anstalten, ferner über die religiösen Orden und ihre Niederlassungen in den einzelnen Diözesen. — Abt. 8, hrsg. vom gleichen J. Sauren, enthält reichste statistische Angaben.

In einer Zeit, in der das kirchliche Handbuch um seine Existenz kämpft, muß jeder Wunsch nach Ergänzungen verstummen. Immerhin sei für bessere Tage aufmerksam darauf gemacht, daß einige Angaben über katholische Lehranstalten (Gymnasien, Realschulen, Normalschulen, Handelschulen, Pensionate für Mädchen usw.), ferner eine Abteilung über katholische Literatur, in der besonders alle wichtigeren Sammelwerke und Zeitschriften aufgeführt werden sollten, nützlich wären. Es wäre gut, wenn so in einem kirchlichen Jahrbuch wenigstens kurz auch die mehr „kulturellen" Auswirkungen des religiösen Lebens zur Darstellung kämen.

Weigert, Joseph: Die Volksbildung auf dem Land. [Schriften des Zentralbildungsausschusses der katholischen Verbände Deutschlands. 2. Heft] 8° (192 S.) M. Gladbach 1922, Volksvereins-Verlag. – **Das Dorf entlang.** Ein Buch vom deutschen Bauerntum. 4. und 5. Auflage. 8° (XIV u. 470 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. M. 12.—

1. Klar und lichtvoll setzt der um die ländliche Wohlfahrtspflege hochverdiente Verfasser in dieser gediegenen und lehrreichen Schrift auseinander, was Bildung und Volksbildung ist. Er zeigt dann, daß der Bauer eine Bildung braucht, die ihn wirtschaftlich hebt, ihn befähigt auch als Gemeinde- und Staatsbürger sowie als Genossenschaftler ersprießlich mitzuarbeiten, – die ihn an seinem Stande Freude finden läßt —, ihn religiös vertieft und verinnerlicht, ihn lehrt, sein Leben reicher und schöner zu gestalten. Er bespricht sodann die Schwierigkeiten, die vielfach diese Bildung hemmen: Stumpfsinn, Gleichgültigkeit, Unlust zum Lernen, sowie die Bildungsmittel, von denen er mit Recht dem Familienleben, der Fachschule, dem Jugendvereinsleben, dem Dorfheim für die Erwachsenen, der religiösen Beeinflussung besonderen Wert beilegt. Vollen Beifall verdient sein Verlangen nach Pflege schöner Volkslieder, um zotige fernzuhalten, und überhaupt nach Förderung des inneren Lebens, um ein Gegengewicht gegen rohes Triebleben zu schaffen. Die in Ziel, Ausdehnung, Bildungsmitteln und Erfolg stark umstrittene Volkshochschule möchte er für reifere Jugendliche den Bauernvereinen, dem Volksverein usw., bzw. religiösen Orden zuweisen. Ein eigener Abschnitt ist noch der Volksbücherei und dem Lesen gewidmet. Es sind heilsame Wahrheiten, die Weigert vorhält, und reichlich erwogene Richtlinien, die er gibt, deren Beachtung und Befolgung großen Segen bringen kann. Mögen sie deshalb das geistige Eigentum recht vieler werden.

2. „Nun, wer wird denn lesen dein Buch? Ich fürchte: weder der Bauer noch der Gelehrte. — Ich wollt', es verachtet' es keiner; ja ich hofft', daß es manchem die Kenntnis mehrt'." So der Verfasser in den Vorwortversen seines Buches „Das Dorf entlang". Seine Besorgnis, das umfangreiche Werk werde keine Abnehmer und Leser finden, erwies sich als unberechtigt: ist es doch schon in 4. und 5. Auflage erschienen.

Lebensfrisch und anschaulich bietet es fast überreichen Stoff aus der Kulturgeschichte der Vergangenheit, aus zahlreichen Belegen der Volkskunde der Gegenwart und besonders auch aus der eigenen Beobachtung und Erfahrung. Die Wertschätzung des Bauernstandes zumal beim Bauern selber, aber auch bei allen andern Ständen und Klassen des Volkes zu mehren, ist ihm Herzenssache. Bewährtes Alte in Lebensweise, Kleidung, Wohnung, Sitte möchte er erhalten helfen und beklagt dessen Schwinden. Da aber auch große Mißstände, die ehedem den Bauernstand schädigten, behoben sind, haben dessen Angehörige und Freunde guten Grund, sich mit der Gegenwart auszusöhnen und der Zukunft hoffnungsvoll entgegenzusehen.

In vier Büchern behandelt W. Bauernleben, -arbeit, -charakter und -familie. Hiezu kommt in der 4.—5. Auflage eine zutreffende Zeichnung des Bauers im Weltkrieg und in der Revolution. Licht- und Schattenseiten werden wahrheitsgetreu vorgeführt und umsichtig beurteilt. Ernstlich wehrt er der übermäßigen Landflucht. Trefflich kennzeichnet er den Ackerbau als eine Schule der Religiosität (III, 3). Kernige Sinnsprüche würzen die Lesung. Wenn nach seinen Mahnungen der Familiensinn und das Familenleben gepflegt wird, bewahrheitet sich der Hausspruch: „Wer für die Freude außer dem Hause wenig zahlt, zu dem kehrt sie unentgeltlich ein." „Schweig, leid und lach! — Geduld überwindt alle Sach."

Bei der Erwähnung heidnischer Sagen, abergläubiger Meinungen und Gebräuche könnte wohl etwas geschieden und gekürzt werden, hingegen wäre in dem wichtigen Buche über die Bauernfamilie in den Kapiteln: Bauernkinder, bäuerliche Dienstboten, Nachbarn, manches Beachtenswerte beizufügen. Zu günstig beurteilt der Verfasser doch wohl die Licht- und Kunkelstuben. Möge es ihm möglich werden, das geplante, grundlegende Werk über den Bauernstand in Bälde herauszugeben.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Zu unseren Bildern.

Zwei treue Freunde des Klosters Schäftlarn aus der Schweiz haben es ermöglicht, dieses Heft mit Bildschmuck zu versehen. Zwei Künstler ersten Ranges: Professor Otto Hupp in Schleißheim bei München und Augustin Pacher, Kunstmaler in München, haben zum goldenen Priesterjubiläum des Abtes Sigisbert Liebert von Schäftlarn die drei prachtvollen Zeichnungen geliefert.

Das erste Bild (von Professor Hupp) zeigt eine im Mittelalter sehr beliebte Zusammenstellung: die Patrone des Klosters Schäftlarn beschützen in dem Wappen das Stift. Schon in der Stiftungsurkunde des alten Benediktinerklosters vom 1. November 762 wird der hl. Dionys als Patron der Kirche erwähnt. Es ist der hl. Dionys von Paris, der für seinen Glauben enthauptet wurde und dessen Fest in jedem Jahr am 9. Oktober hochfeierlich begangen wird. Neben dem heiligen Bischof erscheint etwas später die hl. Juliana als Patronin. Diese nikomedische Jungfrau und Martyrin hat nach der Legende den Teufel bezwungen (nämlich in den Versuchungen) und führt darum einen Teufel an der Kette als Erkennungszeichen. Ihre Verehrung wurde in Schäftlarn wohl durch die Freisinger Bischöfe eingeführt, denen das Kloster anfangs unterstand. Der Sturm der Säkularisation hat mit den Prämonstratensern (von 1140—1803) auch ihre Verehrung unterdrückt. Erst Abt Sigisbert gab der hl. Juliana ihre frühere Stellung zurück, und seit dem 16. Februar 1917 wird ihr Fest in Schäftlarn jedes Jahr feierlich begangen. Zwischen diesen beiden Heiligen sehen wir das Klosterwappen: in Blau ein goldenes Schifflein mit zwei goldenen Rudern. Dieses Wappen läßt sich seit 1450 nachweisen.

Das zweite Bild (von August Pacher) zeigt in reichen bischöflichen Gewändern den hl. Dionys, der sein Haupt auf dem Evangelienbuch trägt, während auf dem Körper das verherrlichte Haupt sichtbar wird. Links vom Beschauer sehen wir vor einem äste- und blätterreichen Baum das blutige Schwert. Beide erinnern an das bekannte Wort: Sanguis Martyrum — Semen Christianorum. Rechts vom Beschauer grüßt die schöne Klosterkirche. Unten sehen wir das Klosterwappen.

Das dritte Bild (wiederum von Professor Hupp) ist ein rein heraldisches. Es zeigt das Klosterwappen in Verbindung mit dem Abtswappen: von Rot und Silber gespalten, darauf ein goldenes S. Der Schild ist geschmückt mit Mitra und Stab: beide von so schöner Linienführung, daß man sich daran nicht satt sehen kann.

Jeder von den beiden Künstlern hat in diesen Zeichnungen etwas Vollkommenes in seiner Art geboten: es sind zwei echte Hupp-Bilder und ein ebenso echtes Pacher-Bild. Die Mönche von Schäftlarn aber freuen sich hoch, daß die Erinnerung an das ebenso frohe wie seltene Fest des goldenen Priesterjubiläums ihres hochverehrten, kunstsinnigen Abtes durch solch herrliche Bilder für alle Zeiten in würdiger Weise festgehalten wird. Die lateinische Widmung unter dem Textbilde stammt von Dr. P. Hermann Bourier aus dem Stifte St. Stefan in Augsburg, der nun seit fast zwanzig Jahren seine beste Kraft unserem leutearmen Kloster zur Verfügung stellt. Ohne seine unermüdliche Mitarbeit hätte der hochwürdigste Herr Jubilar die drückende Last seines Amtes wohl schwerlich bis zur Stunde tragen können. Deshalb muß das, was ein Zeichen des Dankes an unsern Herrn und Vater sein soll, auch ein Zeichen des Dankes an P. Hermann Bourier sein und damit auch an dessen Profeßkloster, dem Schäftlarn ja auch den Abt verdankt, an St. Stefan in Augsburg.

P. A. Ulrich (Schäftlarn).

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



St. Pirmin säubert die Reichenau von giftigem Gewürm

Beuroner Schule — (Fresko in Beuron-St. Maurus).

Abtbischof Waldo,

der Begründer des goldenen Zeitalters der Reichenau.

Von P. Emmanuel Munding (Beuron).

Der 25. April des Jahres 724 wird in den Urkunden und Jahrbüchern der Reichenauer Geschichtsquellen als der denkwürdige Tag überliefert, an dem der heilige Abtbischof Pirmin als Glaubensbote bei seiner Wanderung aus dem Frankenlande nach Alamannien kam und auf der Bodenseeinsel festen Fuß faßte. Er brachte ihr zu dem kostbaren Gute des Glaubens, das wohl schon römische Ansiedler in diese Gegend getragen hatten, auch die Segnungen des Klosterlebens. Sicher ist, daß Karl Martell dem Wanderbischof am 25. April 724 die Insel Reichenau zur Klostergründung geschenkt hat. Der fruchtbare Klosterstifter, mit dessen Namen die Gründungen oder Erneuerungen von Schuttern, Gengenbach, Schwarzach in Baden, Hornbach, Altaich, Pfävers, Murbach, Maursmünster, Neuweiler u. a. mit Recht oder Unrecht verknüpft sind, ahnte wohl nicht, daß seine Stiftung auf der blühenden Insel ein Jahrtausend überdauern werde.

In dieser langen Zeit hat die Inselabtei der guten und bösen Tage viele gesehen, die besten in ihrer Jugendblüte, die schlimmsten in ihrem Greisenalter. Denn die letzten Jahrhunderte ihres Bestehens erzählen fast nur von schweren Kämpfen um ihre Selbständigkeit mit dem Konstanzer Bistum. Ihr Ringen war das einer Sterbenden, die ihre letzten Kräfte zusammenrafft, das erlöschende Leben zu retten. Umsonst! Die Lebenskraft der Elfhundertjährigen erlag vollends, als am 30. März 1757 der Bischof von Konstanz durch eine Kommission die Mönche zwang, ihr Heim zu verlassen, und endgültig vom Kloster Besitz nahm. Im Jahre 1803 erfolgte dann die eigentliche „Säkularisation", und 1809 kam die Reichenau an Baden. Aufgehoben, ihrer Mönche und Bücherschätze beraubt, liegt die Reichenau seit gut einem Jahrhundert im Todesschlafe. Doch ihre ehrwürdigen Mauern, die Überreste ihres Kunstschaffens, die Geistesdenkmale ihrer Handschriften rufen laut jene goldenen Zeiten in die Erinnerung zurück, da sie des edelsten Lebens reichste Fülle selbst genoß und anderen neidlos mitteilte. In jenen Tagen lebten ihre größten Äbte; sie ließen das Inselkloster in dem dreifachen Ruhmesglanz eines Lebens einzig für Tugend, Wissenschaft und Kunst erstrahlen.

Diese Sonnentage jugendfrischen Schaffens und höchster Blüte des Tugend- und Geisteslebens der Reichenau heraufgeführt zu haben, ist vorwiegend das Verdienst des Abtbischofs Waldo, des siebten Nach-

folgers des hl. Pirmin in Reichenau. Er war eine überragende Persönlichkeit. Er übte einen nicht gewöhnlichen Einfluß auf den Gang der Zeitereignisse aus. Wo wir ihm begegnen, sehen wir ihn in hohen Stellen; immer hat er schwierige Aufgaben zu lösen, und das meist im Auftrage Karls d. Gr., der mit Kennerblick auch ihn zu einem Werkzeuge für die geistige Erneuerung seiner Zeit erwählte. Trotz dieser Bedeutung Waldos fließen die Quellen über ihn recht spärlich. Eine Ausnahme bilden nur die Nachrichten über sein Wirken in Reichenau. Das ist verständlich: für die Inselabtei ist Waldo von geradezu bahnbrechender Bedeutung gewesen. Er hat dem Bodenseekloster klare und feste Wege für sein Schaffen auf Jahrzehnte hinaus gewiesen. Ja er hat zusammen mit seinem unermüdlichen Bibliothekar, dem Mönch Reginbert, den Grund zur höchsten Blüte der Reichenau gelegt. So erscheint es verlockend, in diesem Jubeljahr der Gründung Reichenaus vor zwölfhundert Jahren Waldos zwanzigjähriges, erfolgreiches Wirken, durch das er sich den Ehrennamen eines Begründers des goldenen Zeitalters der Reichenau verdient hat, in den weitverstreuten Quellen zu verfolgen und zu einem geschlossenen Bilde zu vereinigen.[1]

I. Familie und Heimat.

Waldo gehörte einem deutschen, zu Macht und Einfluß emporgewachsenen, sehr vornehmen, ja höchstwahrscheinlich mit den Karolingern verwandten Geschlechte an. Über seine nächsten Vorfahren hat uns die Geschichte leider keine Nachrichten aufbewahrt. Wohl aber kennen wir noch eine Reihe von hervorragenden Verwandten Waldos, die im siebten und achten Jahrhundert eine bedeutende Rolle spielten. Zu ihnen gehören Wetti, Lehrermönch von Reichenau, Grimald, Abt von St. Gallen, ein außergewöhnlich begabter Mann, Hetti und Tietgaud, Erzbischöfe von Trier, und Warentrudis, Äbtissin von Pfalzel bei Trier.

Wetti wurde von Jugend auf in Reichenau erzogen. Er hatte den späteren Abtbischof Heito zum Lehrer, den späteren Abt Erlebald zum Mitschüler und unzertrennlichen Gefährten seiner Studien. Nachdem er auch auswärts bei einem „Schottenlehrer“ sein Wissen bereichert hatte, kehrte er heim und ward von Abt Heito wegen seiner Bildung und tiefen Kenntnis der Heiligen Schrift zum Lehrer der Reichenauer Schule bestellt. Er war selbst schriftstellerisch tätig. Eine schon bestehende, aber in barbarischer Sprache abgefaßte Lebensbeschreibung des hl. Gallus hat er umgearbeitet und Abt Gozbert von St. Gallen (816—837) gewidmet. Unsterblich machte er seinen Namen durch ein berühmtes Gesicht, das er drei Tage vor seinem Tode († 4. Nov. 824)

[1] Den wissenschaftlichen Nachweis für die folgenden Ausführungen erbringt eine Studie, die der Verfasser im Laufe des Jahres in den „Texten und Arbeiten, herausgegeben von der Erzabtei Beuron“ zu veröffentlichen gedenkt.

schaute. Er durchwanderte im Geiste die Reiche des Jenseits und erblickte dort bekannte Persönlichkeiten der jüngsten Vergangenheit, darunter den im Kampfe gegen die Hunnen gefallenen Grafen Gerold als Martyrer in der Herrlichkeit des Himmels. Karl d. Gr. hingegen sah er für seine Fehler im Reinigungsorte büßen. Mit Mönch Wetti war Waldo sehr nahe verwandt. Das bezeugt Heito, der unter Abt Waldo Mönch von Reichenau war und sein Nachfolger als Bischof von Basel und Abt der Reichenau wurde, einer der fünf, denen Wetti sterbend die Jenseitsgesichte erzählte.

Wetti war nach Walahfrids Zeugnis seinerseits mit Abt Grimald von St. Gallen verwandt; er war vielleicht sogar dessen Bruder und nach Egon der Brudersohn Waldos. Dann wäre Waldo der Onkel von Wetti und Grimald gewesen. Ohne Zweifel war aber Grimald ein Sprößling aus sehr vornehmer Familie. Sein Name Grimoald oder Grimald ist in der Familie der fränkischen Großen und Hausmeier sehr verbreitet. Zu den Großen zählt ihn mit Recht der wahrheitsliebende Walahfrid. Grimald wurde schon von Jugend auf am Hofe Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr. erzogen. Es war aber Sitte, daß Knaben vorzugsweise aus hochgestellten Familien nach der ersten Schulbildung an den Hof des Königs geschickt wurden, um sich hier weiter auszubilden. Stufenweise stiegen sie dann zu den Hofämtern empor, selbst zu den höheren. Sie wurden Grafen, Äbte und Bischöfe. Grimalds Laufbahn war denn auch die eines fränkischen Großen. Seine Persönlichkeit trat deutlich unter Ludwig dem Deutschen hervor, noch deutlicher als die Waldos unter Karl dem Großen. Grimald war gleich Waldo ein Mann von großen Anlagen. Er war Dichter, Lehrer und Gelehrter und tat viel für die Wissenschaft. Sehr verdient machte er sich um die Reinerhaltung und Verbreitung der Urschrift der Benediktinerregel, um Bücherei und Schreibschule, um das wissenschaftliche und innerklösterliche Leben St. Gallens, um die Kunst durch Bauten in seinen drei Abteien St. Gallen, Weißenburg und Ellwangen. Als Staatsmann stand er Ludwig dem Deutschen in der Regierung des Reiches tatkräftig zur Seite. Er starb den 13. Juni 872 und hinterließ ein Andenken, das seines großen Verwandten Waldo würdig war.

Grimalds Onkel Hetti war nach dem zuverlässigen Zeugnisse der Grabinschrift seiner Schwester Warentrudis ein Edelgeborener aus einem austrasischen Geschlechte, nach Marx, dem Verfasser der Geschichte des Erzstiftes Trier, sogar mit der kaiserlichen Familie verwandt und ein fränkischer Großer. Hetti stand in den innigsten Beziehungen zu Ludwig d. Fr., wie Waldo zu Karl d. Gr. und Grimald zu Ludwig dem Deutschen. Unter Ludwig wurde er Erzbischof des wichtigen, uralten Bischofssitzes Trier (814—847), wo die Karolinger ihre angestammten Erbgüter hatten. Er war als kaiserlicher Sendbote in Fragen der kirchlichen Reform tätig, auch als Rat und Bevollmächtigter des Kaisers in kirchlichen und staatskirchlichen Angelegenheiten, z. B. in der Zulassung Unfreier zur Priesterweihe, in der Absetzung und Wiedereinsetzung des Erzbischofs Ebbo von Reims. Endlich stand Hetti mit Bischof Drogo von Metz, einem Bruder Ludwigs, dem sterbenden Kaiser bei, als dieser auf einer Rheininsel bei Mainz verschied.

Grimalds Bruder, Tietgaud, wurde Hettis Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Trier (847—863). Auch er stand in hervorragender Vertrauensstellung und war in Freundschaft mit dem Herrscher verbunden. Er nahm den hohen Rang eines Primas der belgischen Kirchenprovinz ein. Im Ehescheidungsstreit König Lothars spielte er eine traurige Rolle. Er ließ sich für die ungerechte Scheidung Lothars von seiner rechtmäßigen Gemahlin, der Königin Thietberga, zu Gunsten Waldradas gewinnen. Sein unkanonisches Vorgehen führte seinen Sturz herbei. Auf einer römischen Synode 863 unter dem Vorsitze des Papstes Nikolaus I. wurde er abgesetzt; er mußte sich von nun an mit der Laienkommunion begnügen. Er war vielleicht Lothars Gewissensrat, da er bezeugt, der König habe seine Vergehungen durch viele Tränen, Nachtwachen, Bußwerke und Almosen gesühnt. Mit Erlaubnis Hadrians II. durfte er im Kloster des hl. Gregor in Rom wohnen und beschloß dann wahrscheinlich 867 in Italien sein Leben.

Endlich hatte Grimald noch zwei Tanten, Hettis Schwestern, die Äbtissin Warentrudis und die Nonne Hulindis. Sie lebten im Kloster Pfalzel, das drei Meilen nördlich von Trier am linken Moselufer lag. Pfalzel war aber ein hochadeliges Nonnenkloster. Das zeigt schon die ganze Gründungsgeschichte. Aus einem merowingischen Königspalast war es entstanden, daher sein Name palatiolum, deutsch „Pfalzel". König Dagobert hatte die Pfalz in ein Nonnenkloster umgewandelt. Erste Vorsteherin wurde Adela, vielleicht Dagoberts Tochter, jedenfalls aber eine Frau aus vornehmem fränkischem Geschlechte Austrasiens. Dritte Äbtissin war Warentrudis, Hettis Schwester.

In Trier und Umgebung, wo Hettis Familie so mächtig war, lagen nun aber karolingische Erbgüter. Auch Pfalzel gehörte nachweislich dazu. Es war Eigentum des Hausmeiers Pippin des Mittleren, von dem es Adela durch Tauschvertrag erworben hatte. So wird es wahrscheinlich, daß Hettis Familie, damit auch Waldo, mit den Karolingern selber verwandt war. Ein wahrer Kern müßte demnach trotz der Formfehler in dem Bericht jener Urkunde stecken, die Karl d. Gr. für die Abtei Pfävers auf Verwenden Waldos, damals Abtbischofs von St. Denis, ausgestellt haben soll. In ihr nennt Karl Waldo seinen Bruder, jedenfalls in dem weiteren Sinne eines nahen Verwandten. Daraus erklärte sich dann auch das einzigartige Vertrauen, das er Waldo zeitlebens schenkte. Wie etwas später Abt Adalhard von Corbie unter die primores palatii, die „Ersten am Hofe" zählte und in die Pläne des Kaisers eingeweiht war, weil ihn die Bande des Blutes mit ihm verknüpften, ebenso gehörte Waldo nach dem Berichte der Übertragung des heiligen Blutes nach Reichenau (aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts) zu den primores regis, zu den „Ersten oder den Großen beim König". Diese primores bildeten die obersten Kreise in der Umgebung des Herrschers. Sie nahmen die ersten Stellen im Reiche ein oder erschienen auch sonst durch Macht und Reichtum einflußreich, wie wir das bei Waldos Verwandten, Hetti, Tietgaud und Grimald feststellen konnten.

Waldo genoß im vollsten Maße die Stellung eines „Großen" und intimen Vertrauten bei Karl dem Großen. Dieser verlieh ihm nacheinander die bedeutendsten Abteien des Reiches, Reichenau und St. Denis, und dazu noch die zwei wichtigen Bistümer Basel und Pavia. Namentlich die Verwaltung von Pavia war in jener Zeit bei Karl, der ja kaum zwei Jahrzehnte zuvor das Langobardenreich erobert hatte, ein Vertrauensposten ersten Ranges. Schon vor seiner Erhebung zum Abte von Reichenau hatte Waldo König Karl wertvolle Vertrauensdienste als baiolus geleistet, d. h. als „vertraulicher Geschäftsträger" in staatlichen und kirchlichen Angelegenheiten oder als Erzieher und Berater von Karls jugendlichem und noch unerfahrenem Sohne, König

Pippin von Italien. Jedenfalls stand Waldo zu Pippin und dessen Gemahlin in nahen Beziehungen. Als Rat des Kaisers hatte er Einfluß auf die Besetzung von hohen Kirchenämtern. So wurde z. B. Heito auf seinen Vorschlag hin von Karl zum Bischof von Basel und Abt der Reichenau erhoben. Das größte Vertrauen bewies ihm Karl indessen, indem er ihn zu seinem Beichtvater und Gewissensrat erwählte. Er schätzte an dem Abte der Reichenau nicht nur seine geistige Bedeutung, sondern auch seinen kirchlichen Sinn, seine Gottesgelehrsamkeit und Frömmigkeit. Natürlich übte er in diesem Vertrauensamte einen großen Einfluß auf den Herrscher aus. Dies kam äußerlich schon dadurch zum Ausdruck, daß Waldo bei Karl Zutritt hatte, selbst wenn der Herrscher noch ruhte. Im Reichenauer Wappenbuch der Äbte hielt ein Schreiber es daher auch für wichtig genug, Waldos Stellung als Beichtvater Karls durch einen besonderen Nachtrag zu verewigen.

War Waldo mit den Karolingern verwandt, so dürfte seine Heimat an einem Orte zu suchen sein, wo die Karolinger eine Pfalz oder Güter besaßen. Nun weiß uns Goldast, ein sonst freilich nicht gerade zuverlässiger Gewährsmann, zu berichten, Waldo sei aus Zürich gebürtig, wo Karl d. Gr., sein Sohn Ludwig d. Fr. und sein Enkel Ludwig der Deutsche, der Gründer des Klosters St. Felix und Regula, wie auch in Trier und an anderen ostfränkischen Orten (also in Austrasien) königliche Pfalzen besessen hätten. Da die Karolinger in der Trierer Gegend und in Austrasien überhaupt tatsächlich begütert waren, so mag auch die Nachricht, die Karolinger hätten eine Pfalz in Zürich gehabt, auf Wahrheit beruhen. Dann könnte Waldo recht gut in Zürich seine Heimat verehrt haben. Jedenfalls weisen die Namen Waldo oder Walto, wie die seiner Verwandten Grimald, Hetti, Tietgaud und Warentrudis auf deutsche Heimat hin.

II. Mönch und Abt in St. Gallen.

Von Waldos Jugendzeit wissen wir fast nichts, und das Wenige, das wir erfahren, ist nicht sicher verbürgt. Er war vielleicht noch ein Schüler des hl. Otmar, der als neuer Abt in St. Gallen in wenigen Jahren sehr viele zum Klosterleben anlockte und nach Walahfrids Zeugnis als ihr Lehrmeister aufs beste leitete. Otmar war von König Pippin im Jahre 720 zum Abte von St. Gallen bestellt worden und führte dort 747 oder 748 die Regel des hl. Benedikt ein. Hier hat Waldo mit der Bildung jedenfalls auch die von seinem Lehrer Otmar eingeführte Hl. Regel angenommen. Vielleicht ist er jener „Watto", der unter Abt Otmar in St. Gallen Gelübde ablegte. In dem Augen-

blick, da er aus dem Dunkel der Verborgenheit ins Tageslicht der Geschichte tritt, ist er schon Mönch, Diakon und Urkundenschreiber. In den Jahren 770—782 hat er als Diakon von St. Gallen achtzehn Urkunden geschrieben und unterschrieben. Die schönen, klaren Schriftzüge der bekannten karolingischen Kleinschrift des ausgehenden achten Jahrhunderts verraten eine gewandte Hand. Der Schönschreiber verstand es, einen gewissen Schwung mit Kraft zu verbinden. Jedenfalls hat er mehr Urkunden geschrieben, als uns ein glückliches Geschick erhalten hat. Die letzte Urkunde von seiner Hand ist in Oberndorf am 11. Januar 782 ausgestellt. Dann verschwindet der Diakon und Urkundenschreiber plötzlich und macht dem Abt Waldo von St. Gallen Platz. Er war nämlich ein Mann von hoher Weisheit, wie der Mönch Ratpert von St. Gallen zu berichten weiß; deswegen wurde er von seinen Mitbrüdern mit Zustimmung Karls d. Gr. zum Abte bestellt. Waldo blieb indessen nur anderthalb Jahre im Besitz der neuen Würde. Er geriet bald mit Bischof Egino von Konstanz (781—811) in einen Rechtsstreit, der sich um die Freiheit der Abtei vom Bistum drehte. Der Bischof hielt die Abtei in dem von seinem Vorgänger Johannes übernommenen Abhängigkeitsverhältnisse. Er konnte sich zu seinen Gunsten auf eine im Jahre 780 zu Worms ausgestellte Urkunde berufen. Der neue Abt gab sich aber damit nicht für besiegt. Nun wurde, wie wiederum Ratpert berichtet, Karl als Schiedsrichter angerufen. Der Kaiser entschied, offenbar auf Grund des bestehenden Rechtsverhältnisses, zu Gunsten Eginos, bestätigte also den Mönchen die freie Abtswahl nicht, sondern verlangte, Waldo solle in Abhängigkeit von Egino die Abtei regieren. Waldo war aber ein Mann, der den Drang nach selbständiger Entfaltung seiner hohen Geistesgaben und die Kraft zu Großem in sich verspürte; gewiß hatte er auch große Pläne, was sein erfolgreiches Wirken in Reichenau später bewies. Es waren nicht unberechtigte Herrschgelüste, die ihn zu seinem Handeln bestimmten, sondern die feste Überzeugung, daß eine große Abtei nur in Unabhängigkeit von außen ihr Leben ganz entfalten könne. Er fühlte sich durch den ablehnenden Entscheid in der Verwirklichung seiner idealen Ziele zu sehr gehemmt und konnte sich nicht dazu verstehen, in solcher Gebundenheit das äbtliche Amt weiterzuführen. Er verzichtete also mit Karls Genehmigung auf sein Amt als Abt von St. Gallen und zog sich im Jahre 784 in die Reichenau zurück. An seiner Stelle wurde ein Weltpriester namens Werdo zum Abte eingesetzt. Werdo mußte aber Mönch werden und sein äbtliches Amt in Abhängigkeit von Bischof Egino führen.

III. Abt von Reichenau (786—806).

Die Abtei und ihre Mönche. — Auf Reichenau trug damals ein ehrwürdiger Greis namens Petrus den Abtsstab (781—786). Unter ihm widmete sich Waldo wie ein einfacher Mönch eifrig dem Studium der hl. Schrift und glänzte bald als eines der herrlichsten Gestirne in der Reichenauer Schule. Kaum anderthalb Jahre vergingen jedoch, da waren die Tage des greisen Abtes Petrus gezählt; am 21. Februar 786 starb er. Waldo wurde zu seinem Nachfolger erwählt. Die Abtsweihe und Bestätigung der Exemtion Reichenaus holte sich der neue Abt gleich seinem Vorgänger in Rom bei Papst Hadrian, wenn wir den Reichenauer Jahrbüchern glauben dürfen. Zum zweitenmale nun zum Abte erhoben, sollte Waldo diese Würde bis zu seinem Tode bekleiden und zunächst in Reichenau als achter Abt seit der Gründung volle zwanzig Jahre lang die segensreichste Wirksamkeit entfalten und das Kloster zur höchsten Blüte bringen (786—806). Was er in St. Gallen so sehr angestrebt haben wird, die Freiheit der Abtei vom Konstanzer Bistum, das hatte hier schon Abt Petrus durch den Einfluß und die Gunst des Grafen Gerold und seiner Schwester, der Königin Hildegard, bei Karl d. Gr. erlangt. So konnte der neue Abt ohne Schwierigkeit frei von den Mönchen gewählt werden und völlig unabhängig von Konstanz seine Abtei regieren. Seine Wahl geschah nach Oehem, dem späten Chronisten der Reichenau († nach 1511), mit Wissen und Willen Karls d. Gr. Der Kaiser hatte Waldo nämlich seine Gunst bewahrt und ihn wohl schon bei seinem Übertritt auf die Reichenau zum Nachfolger des greisen Abtes Petrus ausersehen.

Heito bezeichnet die ganze Art der zwanzigjährigen Regierung seines Vorgängers als vornehm, und die Reichenauer Jahrbücher rühmen dem Abte Regententugenden nach, wie Klugheit, väterliche Güte, Frömmigkeit, Bescheidenheit und Geschick. Rasch mehrte sich unter ihm die Zahl der Mönche. Nach der Chronik des Gallus Oehem und den Reichenauer Geschichtswerken des 16., 17. und 18. Jahrhunderts hätte die Reichenau damals durch den untadeligen Lebenswandel von Abt und Mönchen sehr viele, selbst Vornehme und Bischöfe angelockt, in die Abtei einzutreten und der Leitung des neuen Obern sich zu unterstellen. P. Eusebius Manz gibt in seinem Geschichtsabriß des 17. Jahrhunderts mit Berufung auf das uralte Reichenauer Totenbuch die Zahl der unter Abt Waldo aufgenommenen Mönche auf 649 an. Und der Reichenauer Prior P. Maurus Hummel hat um das Jahr 1736 die Zahl der um 790 unter Waldo lebenden Klosterinsassen auf 640 berechnet. Sind wir auch nicht imstande, diese späten Nachrichten

auf ihre Richtigkeit nachzuprüfen, so geben sie doch Zeugnis für die Überlieferung, daß der Zuwachs an Mönchen unter Waldo sehr groß war. Zu den Neueintretenden gehörten außer einer guten Anzahl von Priestern, deren Namen uns Oehem erhalten hat, die Bischöfe Lambert aus Italien, Harterich aus Sachsen (nach Egons Meinung Bischof von Verden), wohl auch Bischof Hadward von Minden, endlich Egino von Verona. Auch Gelehrte nahmen um diese Zeit das Mönchsgewand in Reichenau. Schon unter Abt Petrus war ein Edelfrid aus dem sächsischen Hochadel, hervorragend durch hohe Geistesgaben, eingetreten. Er soll um 790 gewirkt haben; er schrieb einige Bücher in sächsischer Sprache und erlangte so einen berühmten Namen. Andere wurden erst unter Waldos Schulung zu tüchtigen Gelehrten und Lehrern, sodaß Karl d. Gr. eine Reihe von Bischöfen und Äbten der Reichenau wie einer Pflanzstätte entnehmen konnte. Unter denen, die Reichenau selbst hervorbrachte, ragen neben Heito, Wetti, Grimald und Tatto vor allen Reginbert und Walahfrid Strabo hervor. Mit diesen Männern haben Waldo und seine nächsten Nachfolger reiches geistiges Leben geweckt und literarisches Schaffen mächtig gefördert, Schulwesen, Schreibkunst, Bücherei, überhaupt das wissenschaftliche Leben in Reichenau auf eine Höhe gebracht, die selbst dem Fernstehenden Bewunderung abnötigt.

Gründung der Bücherei. — Waldos größte Bedeutung liegt auf wissenschaftlichem Gebiete. Er förderte in der Reichenau besonders ihre Schreibstube, wo zahlreiche Handschriften geschrieben und nach auswärts entliehen oder verkauft wurden. Er ist zwar nicht der erste, muß aber als der eigentliche Gründer der berühmt gewordenen Reichenauer Bücherei angesehen werden. Der Stifter des Klosters, der hl. Pirmin, soll schon fünfzig Bücher aus Frankreich mitgebracht haben. Abt Etto, Pirmins Nachfolger, konnte die nach Pfävers, Altaich und Murbach entsandten Mönche neben anderem Notwendigen auch mit Büchern ausstatten. Unter Abtbischof Johannes (759—782) oder Abt Petrus (782—786) brachte der uns schon bekannte Edelfrid einige Bücher in sächsischer Sprache mit. Abt Petrus selber bereicherte, von Rom heimkehrend, das Kloster durch einen Psalter der Septuaginta. Noch heute besitzen die Büchereien von Stuttgart, Heidelberg, Karlsruhe, Schaffhausen und Genf vorwaldonische Reichenauer Handschriften. Immerhin lauten die Nachrichten über Handschriften spärlich und die Zahl der erhaltenen ist nicht allzu groß.

Ein ganz anderes Bild entrollt uns die Periode unter Waldo (786 bis 806) und seinen vier nächsten Nachfolgern, die eigentlich nur ernten, was er gesät hatte. Oehems Nachrichten werden jetzt mit einem Male

so reichlich und bestimmt, daß man den Eindruck der Gleichzeitigkeit seiner Quellen mit dem Erzählten gewinnt. Wir hören da viel von großen und zahlreichen Büchererwerbungen. Ja den größten Teil der Nachrichten über Waldos Regierungszeit bildet bei Oehem das Verzeichnis all der Bücher, die unter dem Abte nach Reichenau kamen; vielleicht sind allerdings hier spätere Büchererwerbungen gleich mitangefügt.

Waldo war nicht nur selbst ein hervorragender Geist, er war so glücklich, einen ihm ebenbürtigen Helfer zu finden, der seine Absichten voll zu würdigen und wohl auszuführen verstand. Dieser Helfer war ein Mönch seines Klosters: Reginbert.

Gleich groß und bewundernswert als Mönch wie als Lehrer und Schreiber stand Reginbert der Bücherei und Schreibschule nicht nur unter Waldo, sondern auch unter seinen Nachfolgern Heito, Erlebald, Ruadhelm und Walahfrid vor. Man darf, ohne die Bedeutung dieser großen Äbte abzuschwächen, ruhig behaupten: Hätten sie einen Reginbert nicht an ihrer Seite gehabt, sie wären kaum zu ihren glänzenden Erfolgen gelangt. Ihm verdankt Reichenau zum Gutteil seinen unsterblichen Ruhm. Umgekehrt waren diesem seltenen Menschen auch die Zeiten, in denen er lebte, und die Verhältnisse, unter denen er wirkte, ausnehmend hold. Damals herrschte das kraftvolle Geschlecht der Karolinger. Karl d. Gr. führte eben damals seine Erneuerungspläne durch. Reichsmehrer und Reichsbefestiger, war er zugleich Neubegründer eines geistigen Reiches von Religion und Volksbildung, Kunst und Wissenschaft, Liturgie und Mönchtum. Auch auf der Reichenau selbst war dem Schaffen eines Reginbert damals alles günstig wie nie zuvor und nie mehr nach ihm. Die Abtei war nun unabhängig vom Konstanzer Bistum. Mit Abt Petrus hatte eine neue Zeit begonnen: die Zeit der freien Äbte. Waldo war der erste, der die süßen Früchte der errungenen Freiheit genießen durfte. In einer Zeit der geistigen Freiheit und Mündigkeit tritt also Reginbert auf, und das sofort als erfolggekrönter Gelehrter, Meister der Wissenschaften, der Schreibkunst und Schule, als Mittelpunkt der geistig Regsamen. Waldo, sein Abt, war gleich ihm bedeutend und tüchtig. Beide verstanden sich vortrefflich und stützten sich gegenseitig. Reginbert überlebte seinen ersten Gönner und Abt, er durfte die Tage des höchsten Glanzes sehen und mitherbeiführen. Sein großer Geist, sein Talent, sein unermüdlicher Fleiß fanden die mächtigste Förderung unter den vier nächsten Äbten, die alle ein und dasselbe große Ziel im Auge behielten: ein Leben für Gott und für die Verbreitung edlen Wissens jeglicher Art und edler Künste im Dienste Gottes. Dieses Doppelgepräge ist auch dem Leben Reginberts aufgedrückt. Er wollte als Mönch wie als Gelehrter nur Gott dienen und ihn verherrlichen, ganz im Geiste der Regel des heiligen Benedikt, die verlangt: „Es soll in allem Gott verherrlicht werden" (Kap. 57). Er vergaß auch über dem Gelehrten niemals den Mönch. Sein Wissen machte ihn nicht hochfahrend; es war ihm eher ein Weg zu Nächstenliebe, Demut und Gehorsam. Ernst und streng konnte er sich äußern gegen Verderber oder Diebe seiner geliebten Handschriften. Er wollte eben den Bücherbestand des Klosters, vielleicht noch mehr als andere Güter, „wie geheiligte Altargeräte" angesehen wissen gemäß der Weisung seines Ordensvaters (Regel, Kap. 31). Von seinem wahrhaft rührenden Verhältnis zu den Erzeugnissen seines Fleißes und von der edlen Gesinnung, in der er arbeitete, geben noch heute Eintragungen Zeugnis, die er in den Büchern anbrachte. So hat er sich in einer Handschrift folgendes schöne Denkmal gesetzt:

„Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. α und ω. Dieses Buch (libellum) habe ich der Schreiber Reginbert, der Diener der Diener Gottes, mit Wissen und Willen meiner Vorgesetzten (seniorum) zum Dienste Gottes, der heiligen Maria sowie aller übrigen Heiligen, denen man auf der Reichenau dient, durch eigenen

Fleiß und Schweiß zustande gebracht (confeci). Ich bitte nun, man möge es zum Gebrauch der Brüder, die dort dienen, bestimmen und aufbewahren. Und bei der Liebe Gottes flehe ich, von keinem solle es irgend einem aus dem Kloster verschenkt oder ausgeliehen werden, es hätte denn dieser dort eine Bescheinigung und ein Treupfand (fides et pignus) hinterlegt, (das da verbliebe), bis er das Buch wohlbehalten und in gutem Zustand (sanum et salvum) an seinen Ort zurückgeliefert hat."

Unermüdlich sorgte er für die Bereicherung der Bücherei durch Tausch und Schenkung. Seine Mitbrüder trieb er an zum Abschreiben von Werken; nicht wenige verdankt das Kloster seiner eigenen Hand. Nach den Reichenauer Jahrbüchern sind es über vierzig große Bücher, die er in ausnehmendem Fleiß neben den Arbeiten als Bibliothekar und Vorstand der Schreibstube zuwege brachte. Die Kraft zu solchen Leistungen fand er in jener echt mönchischen Gesinnung, die einer seiner Mitbrüder am Schlusse einer mühsam geschriebenen Handschrift in die tröstlichen Worte faßte: „Jede Arbeit hat ein Ende; doch ihr Lohn ist ohne Ende."

Aus Reginberts Zeit, unter den Äbten Waldo, Heito, Erlebald, Ruadhelm und Walahfrid kennen wir nicht weniger als vier bis fünf Bücherverzeichnisse, ein Zeichen, welchen Wert man diesen Schätzen damals schon beimaß. Das älteste Verzeichnis von 415 Bänden, das offenbar den Grundstock der Reichenauer Bücherei bildete, stammt zwar erst aus den Jahren 821—822, also aus Heitos Zeit; aber ein Gutteil dieser Bücher, wenn nicht der größte Teil, ist jedenfalls schon von dem sammelfleißigen Waldo erworben worden. Unter Erlebald (822—838) und Ruadhelm (838—842) mehrte sich dann der Bücherbestand noch bedeutend. Die zwei oder besser drei Verzeichnisse zählen zusammen 121 Bände. In den Jahren 835—842, unter Ruadhelm, legte Reginbert ein neues, übrigens nicht mehr vollständig erhaltenes Verzeichnis von 42 Handschriften an, die er selbst unter den Äbten Waldo, Heito, Erlebald und Ruadhelm mit deren Erlaubnis geschrieben oder von Freunden zu Geschenken erhalten hatte oder hatte schreiben lassen. Ein viertes Verzeichnis von 353 Bänden ist wohl in den Jahren 840—852 geschrieben. Doch wir müssen von Reginbert zu Waldo zurückkehren, mit dessen Regierung diese sechzigjährige Glanzzeit ihren Anfang nahm, um den Zuwachs der Bücherei unter ihm zu verfolgen.

Aus der Zeit, in der Waldo die Reichenau innehatte, aus der Wende des achten und neunten Jahrhunderts, besitzen wir eine beträchtliche Anzahl Handschriften. Die einen sind Reichenauer Erzeugnisse: von ihnen haben sich Bände in Karlsruhe, Leiden, Rom, St. Gallen, St. Paul in Kärnten, Berlin, Laon und anderswo erhalten; andere — und es sind nicht wenige — tragen zu fremdartiges Gepräge, als daß sie von Reichenauer Mönchen oder Schülern Reginberts geschrieben sein könnten. Diese erhielten Waldo und Reginbert durch Kauf oder Geschenk aus fernen Landen, aus Frankreich, Italien, Irland oder anderen Schreibstuben, wie aus St. Gallen. Von auswärts kamen unter Waldo Bücher nach Reichenau aus Pavia, wo er Bischof war und von der Gemahlin des Königs Pippin mit einem Antiphonar bedacht wurde, aus St. Martin in Tours, wo der gelehrte Abt Alkuin wirkte. Da dieser seine Bücher aus der angelsächsischen Heimat kommen ließ, so ist es leicht begreiflich, daß man in Reichenau während der Hochblütezeit (786—849) Bücher in angelsächsischer Schrift und alkuinische Werke verschiedensten Inhalts las. Auch durch Wohltäter und Schenkungen mehrten sich die Bücher-

schätze. Eine Frau Ata, vermutlich vornehmer Herkunft, Gemahlin eines Adelhart von Stain, schickte ein kostbares, silberbeschlagenes Meßbuch in die Reichenau. Bischöfe und Priester, die damals in größerer Zahl eintraten, brachten vielfach Bücher mit, besonders Sakramentarien, Bußbücher, kirchenrechtliche Handschriften und anderes mehr. Manche Handschrift, deren Schriftgepräge auf Italien, besonders das norditalische Verona hinweist, wird wohl durch Egino auf die Reichenau gekommen sein. Ein gewisser Drutmund, Bruder des Mönches Ello von Altaich, brachte, wohl aus Bayern, einige gute Bücher mit. Auch die Priester Monachus, Ansger, Pruninc, Ello, Hatto, Crahalith, Adam, Hiltimar, Sigimar, Framminus und der Mönch Theotast kamen mit Büchern auf die Reichenau, der Priester Hovamann mit einem Meßbuch. Man findet deren Namen großenteils im Reichenauer Verbrüderungs- und Totenbuch wieder. Auch von diesen auswärtigen Reichenauer Handschriften haben sich zu St. Paul in Kärnten und Karlsruhe, vielleicht noch in Stuttgart und an anderen Orten einige erhalten.

Bildung und Geistesleben. — Schon die Geschichte der Bücherei spricht deutlich für die wissenschaftliche Regsamkeit der Reichenau zur Zeit Waldos; mehr noch vermag uns der Inhalt der gesammelten reichen Bücherei zu sagen. Wir versuchen, aus ihm heraus ein Gesamtbild der Reichenauer Geistesbildung unter Waldo zu gewinnen.

Die Heilige Schrift, ihr Text und ihre Erklärungen, wurden naturgemäß vor jeder anderen Literaturgattung bevorzugt. Besonders reich war man mit den besten exegetischen Werken der namhaften Väter und frühmittelalterlichen Schrifterklärer des ganzen Alten und Neuen Testamentes versehen. Außer den bekannten und überall gelesenen Werken der vier großen Kirchenväter: Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor, den Erklärungen Isidors von Sevilla und Bedas sind u. a. vertreten die Dichtung des Afrikaners Drakontius (fünftes bis sechstes Jahrhundert) und die Psalmenerklärung Kassiodors. Auch die Griechen schätzte man in Reichenau, wie das die Homilienübersetzung des Origines zum Hohenlied, Johannes Chrysostomus zu Matthäus und Gregor von Nazianz in Auszügen beweisen. Die Geheime Offenbarung, dieses geheimnisvollste und dunkelste Buch der Heiligen Schrift, scheint auf die Mönche eine besondere Anziehungskraft ausgeübt zu haben. Der Kommentar des hl. Beda, eine anonyme Abhandlung de septem sigillis, d. h. „über die sieben Siegel", und die Erklärung des afrikanischen Bischofs Primasius von Hadrumet (sechstes Jahrh.) bezeugen das (Primasius hat seinem Kommentar zur Geheimen Offenbarung den Text der alten afrikanischen Kirche zu Grunde gelegt,

wodurch er für uns besonderen Wert erhält). Eine Art Evangelienharmonie von dem spanischen Presbyter und Dichter Juvencus, die sich in ihren Hexametern eng an den Evangelientext anschließt, hat sich gleichfalls unter den Reichenauer Schätzen erhalten. Auch an biblisch-exegetischen Werken über einzelne Fragen, über den Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments, die Übereinstimmung der Evangelienberichte, Sinn und Deutung der Heiligen Schriften fehlt es nicht.

Aus dem Gebiete der Liturgie sind uns verhältnismäßig wenig Handschriften erhalten geblieben. Sie dienten eben praktischen Zwecken und waren deshalb wohl nicht in den Fächern der allgemeinen Bücherei aufbewahrt, sondern im Gebrauch der Sakristei und der einzelnen Priester und Mönche. Man besaß indessen jedenfalls eine größere Anzahl gottesdienstlicher Bücher, weil die zahlreichen Priester der Abtei zur täglichen Meßfeier mindestens einer guten Anzahl Sakramentarien und Lektionarien bedurften. Auch traten, wie wir sahen, zur Zeit Waldos eine Reihe von Bischöfen und Priestern ein, die häufig Bücher, selbst viele Bücher mitbrachten. Von allen diesen mag jeder ein Sakramentar und Lektionar besessen haben, vielleicht auch ein Homiliar und Legendar für Meßfeier und Breviergebet. Heute sind uns nur noch wenige Handschriften erhalten, die in die Zeit der äbtlichen Regierung Waldos fallen können: Zwei Sakramentare irischer Schreibart, ein Taufritus, ein Homiliar, drei Legendare und eine Leidensgeschichte der hl. Agatha; dazu Hymnen auf Christi Leiden, Maria, die Heiligen, für Fasten und Ostern, Abhandlungen und Erklärungen zur Meßfeier, zum Meßritus, zur Taufe, ferner über die Hierarchie, sodann das Werk des hl. Martin von Braga (6. Jahrhundert) über den Zeitpunkt der Osterfeier. Besonders beliebt und geschätzt waren erläuternde Abhandlungen über das Vaterunser und die verschiedenen Glaubensbekenntnisse (das apostolische, nizänische, konstantinopolitanische, toletanische, athanasianische und andere), weil sie viel zur Belehrung der Täuflinge und Getauften dienten. Vom Vaterunser sind die vielgelesenen Werke Cyprians, Augustins, des hl. Hieronymus, Bedas, Alkuins und anderer noch erhalten.

Aus dem Schatze der sonstigen Väterschriften sind ebenfalls nur wenige aus dieser Zeit auf uns gekommen. Aus dem Gebiete der Dogmatik kannte man u. a. die Werke des hl. Hilarius und des Faustinus über die Dreifaltigkeit. Polemisch und apologetisch sind die Werke des hl. Hieronymus gegen Jovinian über Jungfräulichkeit, Fasten und Himmelslohn für die Christen, gegen Helvidius über die immerwährende Jungfrauschaft Mariä, sein Apologeticum an Pammachius,

des hl. Ambrosius Briefe an die Kaiser Valentinian und Theodosius, Isidors Werk über den katholischen Glauben gegen die Juden, des Vigilius von Thapsus Werk gegen Eutyches (5. Jahrhundert).

An kirchenrechtlichen Werken sind vorhanden die Kanonensammlungen des Dionysius-Hadrian, die sogenannten pseudoisidorischen Dekretalen, ferner Kanones, die man aus der Hl. Schrift zusammenstellte, spanische Konzilienentscheidungen von Toledo und Braga, Dekretalen der römischen Bischöfe, weiterhin verschiedene Bußbücher, darunter das des Iren Kummean. Ursprünglich hatte Reichenau auch noch eine Sammlung irischer, griechischer, afrikanischer und gallischer Kanones.

Dazu kommen der Briefwechsel zwischen Augustin, Hieronymus und Papst Damasus, Auszüge und Stücke aus den Grab- und Weiheinschriften des Papstes Damasus, den Predigten Leos d. Gr., aus Augustin, z. B. den Soliloquien und Retraktationen, aus Hieronymus, Isidor, besonders dessen Etymologien, aus Beda und Gregor d. Gr. und einige Briefe des römischen Stadtpräfekten Symmachus an Kaiser Theodosius (5. Jahrh.). Aus der Mönchsliteratur ist nur weniges zu nennen: Benediktinische Regelbruchstücke, des hl. Antonius Leben, verfaßt vom hl. Athanasius, Kassians beliebte Institutiones und Collationes und des Mönches Evagrius Ansprache an die Zönobiten (5. Jahrhundert). Mehr aszetisches Gepräge haben verschiedene Abhandlungen über die Demut, Buße, Geduld, Liebe, über Stolz, Schwelgerei, Unmäßigkeit, Begierlichkeit und die acht Hauptlaster.

Daneben wurden auch weltliche Wissenszweige nicht verschmäht. Dies beweisen das noch erhaltene alamannische Gesetzbuch, vielleicht auch Kassiodors Werk über die sieben freien Künste, die auch im einzelnen vertreten sind: Die Grammatik vertritt Donatus und des Sergius Erklärung dazu, ebenso Phokas, Pompejus und andere. Die Dialektik ist vertreten durch Alkuin, die Rhetorik durch Donatus und Alkuin; die Dichtkunst durch zwei Arbeiten über das Metrum und durch die Verskunst Aldhelms; die Musik u. a. durch die anonyme Abhandlung: de mensura fistularum, die Gerbert schon abgedruckt hat, die Geographie durch die Notitia Galliarum aus dem fünften Jahrhundert, eine Art Reichseinteilung im vierten und fünften Jahrhundert, den Laterculus des Polemius Silvius, in etwa ein Geschichts- und Naturwissenschaftskalender (6. Jahrhundert) und die Kosmographie des Aethicus (7. Jahrhundert). Auch des Plinius Naturkunde und einiges aus der Astronomie hat sich erhalten. Aus dem Gebiete der Geschichte sind verblieben Hegesipps Jüdischer Krieg und des Dares von Phrygien Geschichte des Untergangs von Troja, vielleicht eine

Völkertafel, Chroniken von Hieronymus, Idacius, Gregor von Tours, Fredegar und einem Anonymus, Paul Warnefrids Langobardengeschichte, eine anonyme Aufzählung der Apostelgrabstätten; aus der Chronologie u. a. das Werk des Chronographen Julius Hilarianus „über die Weltdauer“ (de cursu temporis, 4. Jahrhundert). Die Philologie ist vertreten durch Runen, althochdeutsche Überreste und Glossare; Aristoteles durch sein Werk über die Kategorien und de interpretatione, die neuplatonische Philosophie durch die Isagoge des Porphyrius (3. Jhrh.).

So stellt sich die Bildung auf der Reichenau unter Abt Waldo aus den Überresten dar. Waldo und Reginbert waren offenbar keine engherzigen Geister. Alles was Religion, Kunst, Wissenschaft dem Menschengeiste Edles, Schönes und Wahres boten, war ihrem Sammeleifer willkommen und fand im Inselkloster verständnisvolle und warme Aufnahme; entsprechende Bücher wurden mit Freuden der Sammlung eingereiht.

Ob Waldo selbst Handschriften geschrieben hat, wissen wir nicht. Die Reichenauer Jahrbücher des sechzehnten Jahrhunderts erwähnen einen verlorenen Psalter Waldos und vermuten, daß er wohl mit anderen Büchern zur Zeit des Konstanzer Konzils verschwunden sei. Dieser Psalter kann von Waldo ebensogut geschrieben als erworben sein. Jedenfalls aber zeugt er für seine Bücherliebe und dürfte als Beweis dienen, daß Waldo, der Abt, eine eigene Bücherei besaß, wie es von den Äbten Grimald und Hartmut von St. Gallen nachgewiesen ist; denn beide vermachten ihre Handbücherei ihrem Kloster.

Bemühungen um den echten Regeltext. — Nach Waldos Zeit unter Abt Heito (817) sandte Reginbert die Mönche Grimald und Tatto nach Aachen auf die Regelsynode und ließ durch sie den Urtext der Benediktinerregel für das Kloster beschaffen. Kein Geringerer als Karl d. Gr. selbst hatte die Mustervorlage, eine genaue Abschrift nach der Urschrift des hl. Benedikt, aus dem Erzkloster Monte Kassino besorgen lassen. Bald nach 787, als eben Waldo Abt von Reichenau geworden war, ist sie gefertigt worden. Sie sollte nun im ganzen Frankenreiche an die Stelle der bisher gebrauchten Textgestalt treten. Es ist bezeichnend für den Geist der Reichenau, daß uns gerade aus ihr genaue Nachrichten über die Einführung des echten Textes und dieser Text selbst erhalten sind. Die kostbare Handschrift liegt heute als Kodex 914 auf der Stiftsbücherei zu St. Gallen. Wie sie ist, wurde sie von den beiden Reichenauer Beauftragten Grimald und Tatto mit einem erläuternden Begleitbrief an ihren Lehrer Reginbert nach Reichenau geschickt. War Waldo damals schon ein paar Jahre tot, so muß ihm

trotzdem ein Verdienst an diesem Werke zuerkannt werden. Heito, sein Nachfolger als Abt, und Reginbert, Grimald und Tatto waren ja seine Mönche. Waldo war nicht nur ihr Abt, sondern auch ihr Lehrer gewesen. Unter ihm waren sie zu tüchtigen Männern und trefflichen Meistern herangewachsen, die nun in seinem Geiste weiterwirkten und so auch in Stand gesetzt waren, den neuen Regeltext in der Reichenau einzuführen. Außerdem hatte Waldo wohl selbst dessen Einführung vorgearbeitet. Wir besitzen in Kodex 6333 der Münchener Staatsbibliothek noch Bruchstücke einer Benediktinerregel, die in die Zeit der erst werdenden Textverbesserung einen Einblick gewähren. Hier liegt bereits ein Übergangstext vor, der teilweise schon mit dem reinen Aachener Text geht, wenn er sonst auch noch Lesarten der verderbten Textgestalt bietet. So haben die Schüler wohl nur vollendet, was unter dem Meister schon begonnen war. In derselben Münchener Handschrift, die den genannten Mischtext bietet, findet sich auch der Brief, den Karl d. Gr. an Papst Hadrian schrieb, um Waldos Erhebung zum Bischof von Pavia durchzusetzen. Das wird kein leerer Zufall sein, sondern ein Fingerzeig, daß der Abt der Reichenau an Karls Reformen für den Regeltext nicht unbeteiligt war.

Waldo und Alkuin. — Unter den Reformmännern Karls d. Gr. im Frankenreiche nimmt eine Vorzugsstellung Alkuin ein. Alkuin erhielt von Karl im Jahre 796 die Abtei St. Martin in Tours, um von dort aus den wissenschaftlichen Geist neu zu beleben. Er rechtfertigte die Bestrebungen des Herrschers glänzend. Wie Waldo die Reichenau, so brachte Alkuin St. Martin zu hoher Blüte. Tours wurde im Laufe des neunten Jahrhunderts Sitz jener berühmten Schreibschule, deren Werke wir ob ihrer unübertroffenen Schriftschönheit noch heute in vielen Handschriften bewundern. Alkuin hatte aber jedenfalls schon vor seiner Erhebung zum Abte im Frankenreiche eine hervorragende Lehrtätigkeit entfaltet. Groß war der Zulauf zu ihm, besonders von Mönchen. Er wurde u. a. Lehrer des seligen Rhabanus Maurus, der wiederum Walahfrid Strabo zu seinem Schüler hatte. So durfte Alkuin die zwei größten Gelehrten der Karolingerzeit seine Schüler nennen. Ob Waldo und Alkuin einander persönlich kannten, wissen wir nicht. Aber es ist anzunehmen, daß sie in jenem engeren Kreise von Gelehrten und Dichtern sich kennen lernten, die am Hofe Karls sich zusammenfanden. Sicher standen die beiden Abteien Reichenau und Tours miteinander in Beziehungen, als Waldo und Alkuin in ihnen regierten. Unter Waldo sandte der Mönch Odilleoz, auch Vadilleoz geheißen, durch seinen Bruder Nuno Bücher und Kost-

barkeiten von Tours nach Reichenau. Odilleoz war wie Nuno ein leiblicher Bruder jenes Heito, der unter Waldo als Mönch in Reichenau lebte und Waldos Nachfolger wurde; in seiner Jugend war er auf der Reichenau erzogen und in der dortigen Klosterkirche Gott geweiht worden, siedelte aber später nach St. Martin zu Tours über. Die beiden Brüder scheinen von Alkuin auch sonst als Boten im Verkehr mit befreundeten Klöstern verwendet worden zu sein. Wie Nuno nach Reichenau zu Abt Waldo geschickt wurde, so Odilleoz nach Murbach; denn dieser brachte im Jahre 796 Alkuin Grüße und Nachrichten aus Murbach, das wie Reichenau eine Pirminstiftung war. Auch Heito scheint später mit Alkuin in Verkehr getreten zu sein. Er sandte, wahrscheinlich als Abt des Klosters, die Mönche Wetti und Erlebald zu Alkuin, der sie in den Heiligen Schriften und in den sieben freien Künsten unterrichtete. Wenigstens ist es höchst wahrscheinlich, daß Alkuin jener von Walahfried erwähnte „Schottenlehrer" war, bei dem sie ihr Wissen sich aneigneten. Dies erklärt uns wiederum, warum Alkuins Werke in Reichenau so gut vertreten sind.

In den Jahren 780—800 erließ Karl d. Gr. zwei Kapitularien zu Gunsten der Studien. Das eine Rundschreiben, die »epistola de litteris colendis«, nach einigen 787 erlassen, empfiehlt und verlangt gediegenes Studium, geht also mehr auf den Inhalt, während die »epistola generalis« (786—800) einen der Wissenschaft würdigen, gebildeten Stil fordert, also mehr die Form im Auge hat. Die Männer, denen er die Durchführung dieser Erlasse anvertraute, waren zwei Äbte und ein Mönch: der oben genannte Alkuin von Tours, der Geschichtsschreiber Paul Warnefrid, Mönch von Monte Kassino, der in den Jahren 782—786 an Karls Hof weilte, und vor allem Abt Baugulf von Fulda, an den der erste Brief gerichtet war. Unter diesen wissenschaftlichen Reformen nimmt die Einführung des echten Regeltextes einen hervorragenden Platz ein. In ihren Mönchen Reginbert, Tatto. Grimald erwies sich die Reichenau den edlen Bestrebungen des Kaisers gewachsen. Indessen sind diese drei nicht die einzigen wissenschaftlich bedeutenden Mönche der Abtei aus jener Zeit. Auch Heito, Erlebald und Ruadhelm, Waldos nächste Nachfolger im äbtlichen Amte, waren bedeutende Männer. Sie alle legten durch ihr Wirken und ihren Erfolg beredtes Zeugnis dafür ab, wie gut es der Abt verstand, seine Mönche für geistige Bestrebungen zu erziehen und eine neue Zeit, ja das goldene Zeitalter des Inselklosters heraufzuführen, das weit ins neunte Jahrhundert hineinreichte und in solchem Glanze nie wieder aufleuchten sollte. (Schluß folgt)

O beata Trinitas.

Vom Sinn und Werden des Dreifaltigkeitsfestes.

Von P. Sturmius Regel (Beuron).

Benedicta sit sancta Trinitas, so hebt die Festmesse am Sonntag nach der Pfingstwoche an. „Gepriesen sei die heilige Dreifaltigkeit und ungeteilte Einigkeit; denn sie hat ihr Erbarmen an uns erwiesen." Die Stelle spielt an auf Tobias 12, 6. Der Psalmist setzt alsbald ein: „Herr, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf dem ganzen Erdenrund!" (Ps. 8, 2.) Kaum kürzer könnte man den Grundgedanken des Festes wiedergeben, kaum schöner einführen in die Gesinnungen, die uns an diesem Tage beherrschen sollen.

Zwei Dinge besagt dieser Festeingang: daß wir Gott loben sollen, und warum wir Gott loben sollen: weil er Barmherzigkeit an uns erzeigt hat. Wenn sich Gott offenbart, so ist das immer Güte, wenn er sich fortschreitend offenbart, von uns Menschen aus gesehen, fortschreitende Güte. Dem Heiden hat er sich kundgetan in der Natur; den Juden hat er in übernatürlicher Offenbarung seine Einzigkeit gelehrt, uns Christen in unendlicher Güte durch seinen eingeborenen Sohn einen Blick tun lassen in sein innergöttliches, sein dreieiniges Wesen.

Gott ist Geist. Wenn er sich enthüllt, enthüllt er sich unserem Geiste. Gott ist Tat. Wenn er sich offenbart, offenbart er sich werktätig. Wie haben sich die Edelsten unter den Heiden abgemüht, einen wahren Gottesbegriff und eine würdige Gottesvorstellung zu gewinnen, die dem Verstande genügt und das Herz nicht unbefriedigt läßt! Mußte nicht lauteres, folgerichtiges Denken schon auf einen überweltlichen und zugleich innerweltlichen, urpersönlichen Gott schließen? Wo Gott sich dem Glauben kundtat und in heiligen Reden zum Menschen sprach wie im Judentume, da war der Mensch schon selig in der Gewißheit der bloßen Einzigkeit Gottes. Wie können wir es so deutlich feststellen an den religiösen Größen des jüdischen Volkes! Aber sind nicht selbst viele aus dem auserwählten Volk nach Ausweis des Alten Testamentes immer wieder abgewichen von dem Ideal der Verehrung des einen und einzigen Gottes? Wie hätte erst der Mensch, sich selbst überlassen, die Vorstellung furchtbarer Vereinsamung vollständig bannen können, die sich immer einschleichen wird, wo Gott bloß als einzige Persönlichkeit in unnahbarer Erhabenheit gedacht werden muß! Wie konnte man einem solchen Gott zustreben mit ganzem, restlos liebenden Verlangen? Daß Gott ist, ist notwendig: Gott kann nicht nichtsein. Aber auch wie Gott ist, so ist er notwendig: Gott kann nicht

anders-sein als er ist. Könnte Gott nicht-sein, wäre er nicht Gott; er wäre nicht der denkbar Vollkommenste, er wäre nicht das ewige Leben. Könnte Gott anders-sein als er ist, er wäre wieder nicht Gott; er wäre ein Gott, er wäre nicht Gott. Vor der Selbstoffenbarung Gottes ist keine Menschenvernunft auf den Gedanken gekommen, Gott könne drei-einig sein: eins der Wesenheit nach, dreifaltig in den Personen. Und auch nach der Offenbarung vermag keine Vernunft das unfaßbare Geheimnis zu ergründen. Aber ein erhöhter, unsagbarer Friede ruht seitdem für den Glaubenden in dem Gedanken an Gott und eine weit größere Sehnsucht, ihn zu schauen, wie er ist. Alles Heidentum, neues wie altes, wird stets in Pantheismus oder Atheismus landen müssen; wem Gott sich nicht offenbart, der bleibt ihm innerlich ewig fern. Gepriesen sei also die heilige Dreifaltigkeit und ungeteilte Einigkeit, weil sie Barmherzigkeit an uns erzeigt hat!

Gott ist Tat. Er hat sich in Werken geoffenbart, nicht bloß in Worten. Des Vaters ewiges Selbsterkennen, sein wesensgleicher Sohn, ist Mensch geworden und hat unter uns gewohnt. Christus hat uns durch seine heilige Menschheit als Christen mit Gott verbunden. Und als er heimgegangen war, da hat er sein Versprechen gelöst: „Ich will den Vater bitten, daß er euch einen anderen Beistand gebe, der ewig bei euch bleiben soll, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und kennt." Er hat uns den Heiligen Geist gesandt, den göttlichen Liebeshauch, damit er uns belebe und in uns bitte mit unaussprechlichem Flehen. Dürfen wir uns dessen nicht von Herzen freuen, müssen wir es nicht?

Aber ist deshalb schon ein Fest der heiligsten Dreifaltigkeit gegeben? Es sind nun fast 600 Jahre her, daß Papst Johann XXII. 1334 den Sonntag nach dem Pfingstfest zum Dreifaltigkeitsfeste für die ganze Kirche bestimmt hat. An die 1000 und mehr Jahre aber liegen die ersten Anfänge zurück. Da hat viel Liebe und Frömmigkeit zusammengewirkt, bis es soweit kam, und große Andacht ist dann aus dem glücklich vollendeten Feste entsprungen. Eines ist freilich nicht zu leugnen: ein Fest unter anderen Festen, das Gott selbst zum Gegenstande hat, ist etwas sehr Auffälliges, ja ganz Ungewöhnliches.

In der römischen Mutterkirche wäre ein solches Fest wohl nie entstanden. „Ein Fest ist ja doch das Gedächtnis einer Tatsache, die sich in der Zeit ereignet hat, und deren Erinnerung und Einfluß gerade dadurch wach erhalten werden soll. Doch die ganze Ewigkeit hindurch, vor aller Schöpfung lebt und regiert Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Da war kein besonderes Ereignis zu feiern, das sich abgrenzen ließ."

„Es war nicht die Art der alten Kirche, schon gar nicht die der römischen, erstlich Dogmen dem Auge des Geistes und Herzens zu bieten. Heilige Geheimnisse vor allem wollte man dem körperlichen Ohre gleichsam hörbar und dem leiblichen Auge sichtbar vorführen.“[1] Der Benediktiner Menard hat zwar gemeint[2], „es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß man einstmals in Rom ein Dreifaltigkeitsfest gefeiert und nachmals es unterlassen hat“. Er war dabei von der Tatsache ausgegangen, daß ihm die angeblich[3] von Papst Pelagius eingeführte bezw. von dem Papst als uraltes römisches Gut bezeichnete Dreifaltigkeitspräfation in keinem der gedruckten oder handschriftlichen älteren Sakramentare als bloße Sonntagspräfation außer am Sonntag nach der Pfingstwoche begegnet sei. Nach dem Mitrale[4] hätte Papst Gregor der Große schon gestattet, „daß wir der Dreifaltigkeit eigens sängen und ihr auch Kirchen errichteten“; aber auch für Gregor VII., auf den man[5] hier schloß, fand man keinen Beleg. Dagegen besitzen wir in einer Dekretale Alexanders III.[6] ein Dokument, das nicht nur die Auffassung seiner Zeit, sondern sicherlich die Tradition der römischen Kirche überhaupt wiedergibt: „Ein Fest der allerheiligsten Dreifaltigkeit“, sagt auf Anfrage der Papst, „wird nach den Bräuchen verschiedener Gegenden von den einen an der Pfingstoktav, von den anderen am ersten Sonntag vor dem Advent des Herrn gefeiert. Die römische Kirche hat es jedoch nicht in Brauch, daß sie zu irgendeiner Zeit ihr eigens ein Fest feiert, da man ja täglich ‚Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste‘ betet und sonst ähnliches, was sich auf die Verherrlichung der Dreifaltigkeit bezieht.“ Hätte der Papst den letzten Satz belegen wollen, hätte er so ziemlich alle bedeutenderen Gebete der Kirche anführen können: das Gloria, das Credo, die Orations- und Hymnenschlüsse, die Liturgie der heiligen Messe, der Sakramente und Sakramentalien von der Taufe bis zum Begräbnis.

Gilt es heute als ausgemacht, daß das Fest nicht römischen Ursprungs ist, so herrscht noch keine völlige Klarheit darüber, wie es diesseits der Alpen entstand. Man nimmt an, daß das Fest gewachsen und geworden, nicht „gemacht“ ist. Da und dort ging ein Lichtlein auf, bis schließlich erst einzelne Kirchensprengel, zuletzt durch Übernahme des Bestehenden die ganze katholische Kirche an diesem Tage in Festglanz erstrahlte. Oft und früh ist das Gegenteil behauptet worden. Den Brief eines gewissen Catulf[7] an Karl den Großen hat man oft erwähnt, gelegentlich auch überschätzt; niemand weiß ja, ob seine Anregung, Karl möge für sich und die ganze Christenschar einen Tag im Jahre

‚nach dem Fasten' zur Verehrung der heiligen Dreifaltigkeit und Einigkeit, sowie der heiligen Engel und Heiligen bestimmen, irgendwelche Beachtung gefunden hat. Mit Ehren wird in der Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes immer der Name Alkuin genannt werden. Alkuin hat die heute noch gebrauchte Festmesse zusammengestellt — Epistel und Evangelium waren nicht immer die gleichen. In seinem kleinen „Sakramentar“[8] findet sie sich als allgemeine Messe für den Sonntag. Seiner »Invocatio ad ss. Trinitatem«[9] entstammen auch das fünfte Responsorium und sämtliche neun Antiphonen der Matutin im römischen Brevier. Das monastische Brevier entnimmt dazu u. a. noch die elfte Matutinantiphon seinem Symbolum[10]. Gelegentlich hat er sogar als Verfasser des Offiziums gegolten, als Urheber des Festes ernsthaft wohl nie. Anders steht es mit Stephan von Lüttich († 920). In der allgemeinen Festverbreitung hat Stephan sicher große Verdienste. Ist er aber der Urheber des Festes? Ist Lüttich nicht nur der Quellort des Fronleichnamstages, sondern auch des Dreifaltigkeitsfestes? Berufene Kritik[11] hat dem jüngsten Vertreter dieser Annahme zugestanden, er habe den Beweis erbracht, daß Stephan der Urheber unseres jetzigen Offiziums sei, d. h. der Gesamtheit von Antiphonen und Responsorien. „Text und Melodie herausgegeben von Auda zeigen uns, daß es bis auf geringfügige Abweichungen das nämliche Offizium ist, das wir auch heute noch gebrauchen“[12]. Anders dagegen stehe es mit der Behauptung, auch das Fest habe in Lüttich seinen Ursprung genommen und sei von da aus mit seinem heutigen Kalenderdatum und dem von Stephan verfaßten Offizium in die Gesamtkirche übergegangen. Daß es vor Stephan noch kein eigenes Offizium gegeben habe, sei anzunehmen; daß es vor seinem Offizium noch keinen Dreifaltigkeitstag gegeben, wäre erst noch zu beweisen. So blieben die Mutmaßungen von Dom L. Beauduin über den „Ursprung des Dreifaltigkeitsfestes“[13] vorerst zurecht bestehen. Nach ihm entstand zwar das Fest im neunten bis zehnten Jahrhundert, aber unbekannt wo und wie, eigentlich mehr ungewollt. An Weihetagen, den Quatembersamstagen begannen die Funktionen abends; sie zogen sich hinein bis in den Sonntag. Die Folge war »Dominica vacat«, das heißt ein Sonntag ohne eigenen sonntäglichen Gottesdienst. Da gab es eine liturgische Lücke. Man war gezwungen, sie auszufüllen. Hier taten nun Alkuins „Votiv-Messen“ die besten Dienste. Der erste Sonntag nach Pfingsten war so ein Sonntag nach einem Quatembersamstag. Da stahl sich die Messe gleichsam unvermerkt auf den freien Tag. Das geschah vielerorts: ehe man sichs versah, war ein Dreifaltigkeitssonntag ent-

standen: aus der Messe von der heiligen Dreifaltigkeit war ein Fest geworden. Was man einmal liebgewonnen, wollte man nicht mehr missen. Bald sprach sich die eine und die andere Synode, besonders in Deutschland und Frankreich, für Einführung des „Festes" in ihrem Sprengel aus, ganze Orden machten sich zu dessen Träger. Unter dem Widerstand, der gegen die Neuerung einsetzte, begann man sich damals grundsätzlich zu fragen, was eigentlich an diesem Sonntag zu feiern sei: ein Dreifaltigkeitsfest, die Pfingstoktav oder der laufende Sonntag, der erste nach Pfingsten. Als private Andacht aufgekommen — non tam ex auctoritate quam ex devotione[14] — erwiesen sich Festmesse und Fest aber stärker als die liturgische Tradition. Die Umstände wurden der allgemeinen Einführung schließlich besonders günstig, als der Sitz der römischen Kirche in jene Gegenden verlegt wurde, in denen man „Dreifaltigkeit" feierte. In der Romferne übernahm zu Avignon Papst Johann XXII. das eigentlich romfremde Fest für die gesamte Kirche. Papst Benedikt XIII. hat (nach Martène[15]) dann näherhin bestimmt, man solle es feiern wie Weihnachten und Ostern. Sehr zu bedauern ist, daß man die Einführungsbulle des Papstes Johannes anscheinend früh schon nicht mehr kannte; sie wäre wohl von hohem Wert gewesen.

Am Schlusse seiner kleinen Studie macht Dom L. Beauduin die Bemerkung: „Wenn ich offen meine Meinung sagen darf, so bedauere ich, daß der römische Brauch, bezeugt durch Alexander III., sich nicht zu behaupten vermochte. Nachdem es nun einmal anders ist, freue ich mich jedoch, daß das Fest durch Pius X. zum Range der I. Klasse erhoben worden ist." Man kann dem Liturgiker, der hieraus spricht, seine Gefühle unschwer nachfühlen. Man wird aber auch Thalhofer[16] nicht leicht Unrecht geben können, wenn er sagt: „Die Tatsache, daß ein besonderes Fest zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit entstehen und trotz mancher Schwierigkeiten sich sogar einbürgern konnte", zeigt, „daß eine gesonderte Festesfeier zu Ehren dieses Zentralgeheimnisses unserer Religion dem christlichen Empfinden durchaus entsprechend war." Wenn man sich eines wünschen dürfte, wäre es vielleicht dies, daß der Sonntag in dem Feste völlig aufginge, daß wir, ähnlich wie an Ostern und Pfingsten, kein Fest der heiligsten Dreifaltigkeit an einem Sonntag, sondern einen Sonntag der heiligen Dreifaltigkeit besäßen. Es ist ja keine besondere, es ist die Idee aller Sonntage, die uns an diesem Tage ausgesprochen nahegebracht wird: der Wille, Gott anzubeten und zwar den dreieinigen Gott. Tag der Gottesverehrung, des einen und einzigen Gottes war im Alten Bunde der letzte Wochentag,

der Sabbat. Im Neuen Bunde rückte unsere Gottesverehrung auf den ersten Tag der Woche vor: Tag der christlichen ist der Sonntag. Er ist der Schöpfungstag, an ihm ward Licht: er ist der Tag der Auferstehung Christi, der vollendeten Erlösung, an ihm ward Leben; er ist der Tag der Geistessendung, an ihm ward die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen, an ihm ward uns Heiligung. Man darf gewiß nicht sagen, wie das Ältere[17] tun, an Weihnachten sei in der Geburt des Sohnes der Vater, an Ostern in seiner Auferstehung der Sohn, an Pfingsten in seiner gnadenvollen Ankunft der Heilige Geist gesondert verehrt worden. Erst Papst Leo XIII. hat eine solche Auffassung wieder als irrig bezeichnet[18]. Aber das eine darf man wohl sagen, daß nach dem dreistrophigen Hymnus der drei großen Feste des Kirchenjahres ein verklingendes liturgisches Gloria Patri aus dem Munde der Gesamtheit fast wie eine Notwendigkeit erscheinen will. Das würde einen Dreifaltigkeitssonntag am kirchlichen Jahresschluß vollauf rechtfertigen. Aber auch an der Stelle, an der das Fest heute steht, steht es gut. Rupert von Deutz[19] weiß uns für die heutige Stellung eine sinnreiche Erklärung. Er sagt, unmittelbar nach der Geistessendung habe der Glaube und das Bekenntnis der heiligsten Dreifaltigkeit begonnen; darum müßten auch wir unmittelbar nach der Pfingstwoche unseren Glauben an die allerheiligste Dreifaltigkeit gleich feierlich bekunden.

Wohl war es der Pfingsttag selber, an dem es gegen dreitausend Menschen nach Petri gottbegeistertem Bekenntnis „das Herz durchschnitt", sodaß sie die Apostel fragten: „Brüder, was sollen wir tun" und sich taufen ließen auf den Namen Jesu Christi, Vergebung ihrer Sünden zu erlangen und die Gabe des Heiligen Geistes zu empfangen. An der Oktav von Epiphanie wird die Taufe Jesu noch einmal gesondert gefeiert, am ersten Sonntag nach der Oktav die Hochzeit zu Kana; die Kirche hält diese Ereignisse einer deutlicheren liturgischen Betonung mit Recht für wert. „Parther, Meder, Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa, Kappadozien, Pontus, Kleinasien, Phrygien, Pamphylien, Ägypten, den Landstrichen Lybiens gegen Cyrene hin, Pilger aus Rom, Juden und Proselyten, Kreter und Araber" standen am ersten Pfingstfeste staunend da und reihten sich ein in die Schar der Christen. In Wahrheit ward damals nach der Predigt Petri über Jesus, der vom Vater den verheißenen Geist empfangen und ihn ausgegossen hatte, die katholische Kirche grundgelegt, die Kirche „über den Erdkreis hin". Noch waren die Apostel nicht hingegangen in alle Welt, dem Befehl des auferstandenen Heilandes gemäß alle Völker zu lehren und sie zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen

Geistes, da kamen schon die Völker zu ihnen. Wahrlich diese Wirkung des Pfingstfestes ist auch groß genug, daß ihrer an der „Oktav" im Preis des dreieinigen Gottes eigens gedacht wird.

Als der Arianismus sich breit machen wollte, da ließ der hl. Ambrosius in Mailand seine Hymnen auf die heilige Dreifaltigkeit singen. Nach Leo XIII.[20] hat die Kirche das Fest eingesetzt, „um ihre Söhne in der Reinheit des Glaubens zu erhalten". Grande carmen istud est, quo nihil potentius: „Jawohl, das ist ein berückendes Lied: nichts wirkt sicherer als dieses", kann man auch vom Feste sagen, wie Ambrosius[21] von seinen Liedern. In einer Zeit der Verwischungen läßt es uns mit der unzweideutigen Klarheit seiner Gesungen und Lieder keinen Zweifel darüber, was wir vor aller Welt bekennen: Gott ist eins in der Natur, dreifach in den Personen.

Wenn auch Anbetung der erste Zweck des Tages ist, so kommt unsere persönliche Heiligung dabei nicht zu kurz. „Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft" haben wohl wenige so tief und schön und gedrungen zugleich dargestellt wie Romano Guardini[22]: Das sittliche Leben der Gemeinschaft ruht auf zwei entgegengesetzten Formen der Seelenhaltung und Seelenbewegung: auf Hingabe und Zurückhaltung unter der leitenden Idee der Gemeinschaft. Durch Hingabe treten wir heraus aus unserer Enge, ohne sie keine Liebe. „Die vollkommene Hingabe, die nichts mehr für sich allein behält, hat eine neue, beide Persönlichkeiten umfassende Einheit geschaffen." Die Zurückhaltung der Seele dagegen bewahrt uns vor Selbst- und Fremdvernichtung. Sie macht ehrfürchtig halt „vor jener Grenze, die wie die eigene so die fremde Persönlichkeit umschließt." Sie will „keine Selbstmitteilung erzwingen und erschleichen, sondern nur als freie Gabe empfangen". Auf Erden ist es das größte Glück, ein Herz und eine Seele zu sein. Im dreieinigen Gott ist höchste Einheit mit höchster Selbständigkeit verbunden. „Ein absolutes Verstehen ist zwischen Vater und Sohn; ein vollkommenes Lieben verbindet sie im Heiligen Geiste." Aber „wenn auch alles in Gott gemeinsam ist, eines nicht: die Personen. Sie bestehen unverwischt, unvertauscht, in absoluter Unantastbarkeit. Der Vater ist nicht und in keiner Weise der Sohn, und von beiden unverwechselbar unterschieden ist der Heilige Geist".

Immer ist die liebende Versenkung in das Urgeheimnis[23] unseres christlichen Glaubens imstande, eine entsprechend empfängliche Seele für die Fruchtbarkeit der Ideen von wahrer Gemeinschaft zu begeistern. Niemals aber vermag sie das mehr, als wenn wir als freie, voll-

wertige Persönlichkeiten in einmütigem Preise vor Gott in heiliger Gemeinschaft uns zusammenfinden. „Gib Einheit", ruft St. Augustin[24] aus, „und es ist ein Volk, nimm die Einheit und es ist eine Masse! ... Also laßt uns den Herrn preisen und seinen Namen in Einheit verherrlichen! Einheit tut not, jene himmlische Einheit, jene Einheit, in der Vater und Sohn und Heiliger Geist eins sind. Seht, Brüder, wie uns die Einheit empfohlen wird: Gewiß, dreifaltig ist unser Gott. Der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater, der Heilige Geist nicht Vater, nicht Sohn, sondern beider Geist. Und doch sind diese Dreifaltigkeit (ista tria) keine drei Götter, keine drei Allmächtigen, sondern ein allmächtiger Gott: Die heilige Dreifaltigkeit, ein einiger Gott; denn ‚Ein-heit' tut not. Zu dieser ‚Ein-heit' aber gelangen wir nur, wenn wir als viele ein Herz haben."

Also sei gepriesen die heilige Dreifaltigkeit und ungeteilte Einigkeit; wir wollen sie loben, weil sie ihr Erbarmen an uns erwiesen hat!

Anmerkungen.

[1] Pr. Guéranger, Das Kirchenjahr X (Mainz 1881) 108 und H. A. Daniel, Thes. hym. II (1855) 51 und Migne Pl 151, 807 — [2] Note 401 zum Liber sacramentorum s. Greg. Pl 78, 392. Dagegen Binterim, Denkwürdigkeiten V[2] (1838) 268. — [3] Micrologus cp. 60 Pl 151, 1020 C; c. invenimus 71 dist. I. de cons. stammt nach Richter-Friedberg (bezw. Blondel) nicht von Pelagius II., der Zusatz »quas longa retro vetustas in Romana Ecclesia hactenus servavit» dort nicht einmal in den Apparat aufgenommen. — [4] Lib. 8 cp. 1 Pl 213, 387 A/B; die bezeichnende Stelle steht bei Migne in Klammern; auch Durandus hat sie Rationale lib. 6 cap. 114 n 6/7. — [5] Les questions liturgiques 2 (1911/12) 382 — [6] c. quoniam in parte 2 X, de feriis II, 9 wurde seit Martène (De antiqu. eccl. rit. IV, 28, n 22) wegen seiner Erwähnung im Mikrologus vielfach Alexander III. (✝ 1181) abgesprochen und Alexander II (✝ 1073) zugewiesen; weil es aber erst in der zwischen 1210 und 1215 entstandenen Compilatio II. stehe, in der Compilatio I. von 1191 dagegen noch fehle, halten andere an Alex. III. fest und verlegen Kp. 60 des Mikrologus in eine spätere Zeit als Kp. 14, das einen Zeitgenossen Gregors VII. (✝ 1085) voraussetzt. — [7] Pl 96, 1366 B; Kellner, Heortologie (Freiburg [3] 1906) S. 88 Anm. 2 meint, „daß da von keinem Fest der Dreifaltigkeit, sondern nur von ihrer Verehrung im allgemeinen die Rede ist". — [8—10] Pl 101, 445 s; 54 ss siehe unten S. 188; 57 C. — [11—12] Les quest. lit. 8 (1923) 139 ff. (D. J. Kreps); Revue liturg. et monast. 8 (1923) 279 ff. (D. R. P[roost]) zu Auda, Ant.: L'école musicale liégeoise au X^e siècle. Etienne de Liége. Bruxelles 1923. — [13] Les quest. lit. 2 (1911/12) 380/83. — [14] Micrologus cp. 60 Pl 151, 1020 B. — [15] a. a. O. — [16] Handbuch der Kathol. Liturgik I[2] (1912) 665. — [17] Z. Bspl. Durandus a. a. O. n 1. — [18] Enzyklika Divinum illud vom 9. Mai 1897. Leonis XIII. Pont. Max. Acta vol. 17 (Romae 1898) 128 f.; vgl. Benedikt XIV. De serv. Dei beat. etc. lib. IV. p. II. cp. 30. n 3. — [19] De div. off. l. 11, cp. 1 Pl 170, 293 ss. — [20] a. a. O. pg. 129. — [21] serm. ctr. Auxent. n. 34 (ep. 21) Pl 16, 1017 C. — [22] Theologie und Glaube 8 (1916) 400/406; jetzt „Auf dem Wege" (Mainz 1923) 86/94. — [23] Leo XIII. a. a. O. pg. 128 anspielend besonders auf Tertullian Advers. Prax. cp. 31 Pl 2 (Paris 1844) 196. — [24] sermo 103 (al. de verb. Dñi 28) cp. III (n 4) Pl 38, 614 s.

Glaubensleben und sittliches Verhalten.

Von P. Alois Mager (Beuron).

Bliebe der Glauben ein bloßes Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten, er vermöchte die innere Umwandlung des Menschen, wie sie das Christentum anstrebt, nicht zu vollziehen. Die geoffenbarten Wahrheiten müssen zu Motiven des Handelns werden. Der Wille muß in seiner tiefsten Wurzel erfaßt und auf das neue Ziel hingelenkt werden: auf den Gott der Liebe. Die Glaubenswahrheiten treten als Forderungen an den Willen heran. Das Glaubensleben soll sich auswirken im sittlichen Verhalten des Einzelmenschen und der Gemeinschaft. Gefordert wird ein Leben nach dem Glauben. Was will dies heißen? Das natürliche sittliche Verhalten ist bestimmt durch die Regeln und Gesetze der Vernunft, wie sie sich von Fall zu Fall in der Stimme des Gewissens offenbaren. Die Grundlage des natürlichen sittlichen Verhaltens ist die Gerechtigkeit: Jedem das Seine. Jeder ist darauf bedacht, das in Besitz zu nehmen, was ihm gehört, ohne daß der andere in seinem Recht geschädigt wird. Das gilt vom Einzelmenschen wie von der Gemeinschaft. Justitia fundamentum regnorum, Gerechtigkeit ist die Grundlage der Staaten. Gerechtigkeit beruht auf dem Grundsatz, daß ich für das, was ich gebe, etwas Gleichwertiges empfange. Die Offenbarung geht weit darüber hinaus. Sie zieht die Gerechtigkeit hinauf zu den Höhen der Liebe. Liebe fordert scheinbar das Gegenteil von dem, was die Gerechtigkeit verlangt. In der Liebe ist Besitzen Hingeben und Hingeben Besitzen. Liebe ist der Inhalt der Offenbarung, Gegenstand des Glaubens. Soll der Glaube in unserem sittlichen Verhalten sich auswirken, so muß unser Leben Liebe werden. Darum sagt der hl. Thomas schlechthin: Die Vollkommenheit des christlichen Lebens besteht in der Liebe. Einmal spricht der Heiland: So einer mich liebt, hält er meine Gebote. Und in der Bergpredigt hat er die Gebote aufgestellt, die zur vollendeten Verwirklichung der Liebe führen. Sich innerlich losmachen von Hab und Gut, von Besitz und Ansehen. Die Armen im Geiste sind die Bürger des Himmelreiches. Nicht Gewalt und äußere Macht führen zu Erfolg, sondern Sanftmut, nachgiebige Liebe erobern die Welt. Nicht Aug um Aug, Zahn um Zahn, sondern seinen Feind lieben. Nicht den, der mich schlägt, wieder schlagen, sondern ihm Gelegenheit geben, seinen Mut ganz an mir zu kühlen. Erst dann sind wir Kinder des Vaters im Himmel, erst dann sind wir wahre Kinder der katholischen Kirche.

Die Heiligen waren es. Darum verkörpern sie das Ideal, dem wir entgegenstreben sollen. Bei ihnen ging das Glaubensleben ins sittliche

Leben über. Ein Ideal soll begeistern, zur Nachahmung locken. Darf man der modernen Welt den Heiligen als ein von allen anzustrebendes Vorbild vorstellen? Stoßen sie nicht vielmehr ab, diese weltflüchtigen und weltfremden Gestalten, die Welt, Leib und Kultur verachten, ja hassen? Wo blieben Wissenschaft und Kunst, Kultur und Fortschritt, politische Größe und wirtschaftliche Weltgeltung? Würde diese schöne Erde nicht zu einem Schauplatz, wie ihn in der ersten christlichen Zeit die Wüste mit ihren Einsiedlern bot? Das wäre das Ideal, dem die Welt entgegengehen muß, unsere Zeit mit ihren unerhörten Fortschritten auf allen Gebieten menschlichen Könnens? Was soll das Christentum, die katholische Kirche mit ihrem sittlichen Ideal, das die Menschheit rückwärts, anstatt vorwärts führt? So denken die modernen Menschen. Sie lassen die Heiligkeit als eine außergewöhnliche Erscheinung gelten. Ja, sie übt eine Art poetischen Zauber auf sie aus. Unsere Zeit ist sehr empfänglich für Reize des Ungewöhnlichen, Geheimnisvollen.

Wir könnten all die vielen Fragezeichen, welche die moderne Zeit hinter das Heiligenideal macht, mit einer Gegenfrage beantworten: Wohin führten denn Wissenschaft und Kultur und politische Machtbestrebungen? Führten nicht sie in die furchtbare Weltnot, die heute wie eine unheilvolle Gewitterwolke über den Völkern hängt? Führten nicht sie in die Not der Seelen und Völker, in den wirtschaftlichen und sozialen Bankerott, in die politische Auflösung? Alles sucht und drängt nach einem Ausweg aus diesem entsetzlichen Chaos. Gerade die Ideale, die unsere Zeit anbetete, versagen. Sie können keine Rettung bringen. Wie ein Ahnen geht es den Besten unserer Zeit auf, daß nur eines unsere Rettung sein kann, entschiedene und folgerichtige Verwirklichung der Liebe. Liebe aber ist das Wesen der Heiligkeit, weil sie der Inhalt der christlichen Offenbarung ist. Heiligkeit kann deshalb nicht etwas sein, was nur Sache einiger weniger außergewöhnlicher Menschen wäre. Sie leuchtet als Ideal allen ohne Ausnahme voran. Allen gilt der paulinische Ausspruch: Das ist der Wille Gottes: eure Heiligung. Und für alle betete Christus in seiner Abschiedsstunde: Heilige sie in Wahrheit! Es wäre an der Zeit, die Scheu vor der Heiligkeit und den Heiligen endgültig zu überwinden. Wir müssen uns immer mehr damit vertraut machen. Es muß uns zur Selbstverständlichkeit werden. Die Heiligen müssen unserer Zeit menschlich noch viel näher gebracht werden. Hier hat die Lebensbeschreibung der Heiligen eine große bedeutsame Aufgabe zu erfüllen. Die Heiligen verwirklichten auf Grund derselben Voraussetzungen, in denen wir uns befinden, das Gebot der Liebe. Sie gelangten zu jener Verinnerlichung, die die Einzelseele vollendet;

sie waren aber zu gleicher Zeit auch vollendete Gemeinschaftsglieder. Sie lebten das Leben der Kirche, gingen ganz im Interesse für Christi Stiftung auf. Eine von der Theologie geführte Psychologie des Heiligenlebens würde unwiderleglich den Beweis erbringen, daß wahre Innerlichkeit und Heiligkeit nur in der katholischen Kirche möglich ist. Denn nur hier ist das Problem Einzelseele und Gemeinschaft in schönster harmonischer Weise vollkommen gelöst.

Liebe nur kann den Ausweg aus der Weltnot der Gegenwart weisen. Die Gerechtigkeit allein vermag es nicht; nur die zur Liebe verklärte Gerechtigkeit. Nicht umsonst fordert die katholische Kirche in ihrem obersten Haupt ohne Unterlaß die Völker auf, in der Regelung der Völkerbeziehungen nicht bloß Gerechtigkeit, sondern vor allem Liebe walten zu lassen. Wir müssen mit der Verwirklichung der Liebe, mit dem Heiligwerden ernst machen.

Wenn wir an unsere Zeit unmittelbar die Forderung des Heiligwerdens stellen, so sagen wir damit keineswegs, daß jeder ein „Heiliger" werden müsse d. h. den Grad von Heiligkeit erreiche, der den Heiligen im kanonischen Sinn ausmacht. Dazu verpflichtet uns kein Gebot. Verpflichtet aber sind wir, immer voranzustreben. Und unser Streben muß sich in der Richtung bewegen, an deren Ende die Heiligkeit steht. Sie muß unser Ziel sein, wenn wir auch während unserer Lebenszeit nicht soweit gelangen.

Die innere Umwandlung des Menschen zur Liebe ist nicht etwa Sache eines schöpferischen Augenblickes. Denn sonst müßte mehr Liebe in den Menschen vorhanden sein. Die Erkenntnis ist vielfach da, auch der gute Wille. Und doch stellt sich die Liebe nur langsam ein. Es gilt, große Hindernisse, Hemmungen zu überwinden. Von Natur aus sind wir gar nicht auf die Liebe eingestellt. Liebe ist ein Ziel, das uns erst geoffenbart werden mußte. Von Natur aus zielt unser ganzes Streben auf einen Egoismus, der von der Gerechtigkeit geregelt ist, d. h. einen Egoismus, der den Egoismus der anderen gelten läßt. Diese geregelte Selbstsucht ist zwar der Liebe nicht entgegengesetzt, aber sie ist selber keine Liebe. Wir befinden uns aber nicht im Zustande der reinen Natur. Die Sünde unserer Stammeltern trug die Unordnung in unsere menschliche Natur. Ihr Streben geht seitdem gegen die Gerechtigkeit. Die Erbsünde hob zwar die Gerechtigkeit nicht auf, aber schädigte sie in schwerer Weise. Diese verkehrte Zielstrebigkeit ist der Liebe unmittelbar entgegengesetzt. Und weil sie auf einer freien Willenstat unseres Stammvaters beruht, deshalb ist sie eine Schuld. So befinden wir uns alle von Geburt an in einem Zustand, der der

Liebe entgegengesetzt ist. Das Streben unserer Natur geht in einer der Liebe entgegengesetzten Richtung. — Wir dürfen nie vergessen, daß hier Liebe immer im Sinn der Offenbarung genommen werden muß. Was die Menschen sonst Liebe nennen, ist psychologisch nicht mehr, als was das heidnische Altertum unter Liebe verstand: im besten Fall ein geläuterter, durch die Gerechtigkeit geordneter Egoismus. Die Aufgabe der antiken Gemeinschaft war also keine positiv das Leben der Einzelseele fördernde, sondern nur negativ: das Leben des Einzelnen gegen den anderen zu schützen. Ihr Ziel war: Die Gerechtigkeit gegen die gerechtigkeitsverletzenden Instinkte der Menschen zu wahren. In dieser Beziehung stellt das Reich der Römer ein Ideal dar. Mit unvergleichlicher Psychologie hat es der hl. Augustin in seinem Gottesstaat herausgearbeitet. Was der Staat zwischen den Einzelmenschen verhinderte, übte er selber schrankenlos gegen andere Staaten aus. Da gab es kein Gesetz, keine Gerechtigkeit. Selbst heute besitzen wir noch kein Völkerrecht im eigentlichen Sinne, geschweige denn ein Verhältnis der Liebe zwischen den Völkern untereinander.

Der hl. Johannes faßt all die erbsündigen Instinkte in der dreifachen Sucht der Augenlust, der Fleischeslust und Hoffart des Lebens zusammen. In diesen Bahnen verläuft das seelische Leben, wenn es sich selber überlassen bleibt. Strebt also die Natur in der der Liebe entgegengesetzten Richtung und soll die Liebe in den Menschen Leben, Wirklichkeit werden, so muß zuerst eine gewaltige, negative Arbeit geleistet werden. Die Natur muß gehindert werden, in der der Liebe entgegengesetzten Richtung zu streben. Das Ankämpfen gegen dieses Streben unserer Natur nennen wir Abtötung. Erst in dem Grad, in dem die Überwindung der verkehrten Zielstrebigkeit gelingt, kann die Liebe sich positiv betätigen. Die Liebe wird uns als freies Gnadengeschenk Gottes in der Taufe eingegossen. Sobald der Geist erwacht, der freie Gebrauch der Vernunft eintritt, ist diese Gnadengabe gefährdet. Der Wille steht immer in Gefahr, der Zielrichtung der verkehrten Natur nachzugeben. Geschieht es in einer schweren Sache, ist die Liebe verloren, das ewige Leben verscherzt. Darum ist jeder Christ, wie der hl. Thomas sagt, absolut verpflichtet, jede Handlung, die in dieser Richtung geht, zu unterlassen. Unter Verlust des ewigen Heiles ist jeder gehalten, das der Liebe Entgegengesetzte zu meiden. Das ist strenges Gebot, alles andere fällt nicht unmittelbar unter ein Gebot. Nicht einmal die Hemmungen, die die Liebe erschweren, fallen darunter. Sie zu beseitigen, ist bloßer Rat. So ist nach dem hl. Thomas die Aneignung fremden Gutes durch ein Gebot verboten. Das Hängen

am eigenen Besitz kann ein Hindernis sein, um zur Liebe zu gelangen, ist aber der Liebe nicht entgegengesetzt. Es besteht kein Gebot, sich davon loszumachen. Nur freiwillig gelobte Armut verpflichtet dazu. Außerehelicher Geschlechtsverkehr ist, weil der Liebe entgegengesetzt, durch ein Gebot untersagt, das eheliche Leben kann ein gewisses Hindernis für die innere Vollkommenheit sein. Sich davon zu enthalten, ist nur ein Rat. Nur freiwillig gelobte Jungfräulichkeit verpflichtet zur Ehelosigkeit. Wenn es sich um Sünde handelt, ist es durch ein Gebot untersagt, seinem eigenen Willen zu folgen. Seinen eigenen Willen zu tun, ist sonst nicht verboten. Freiwillig darauf zu verzichten, ist ein Rat. Er wird durch das Gelübde des Gehorsams erfüllt. Das Gelübde der Armut richtet sich gegen die Augenlust, die Lust zu besitzen; das Gelübde der Keuschheit gegen die Fleischeslust; das Gelübde des Gehorsams gegen die Hoffart des Lebens.

Wenn das strenge Gebot nur die Verpflichtung auferlegt, die schwere Sünde zu meiden, d. h. jenen Grad von Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit, Abtötung zu erwerben, der den Rückfall in die schwere Sünde ausschließt, ist es dann nicht zuweit gegangen, das Heiligwerden als Ideal für das sittliche Streben aufzustellen? Die allerersten Anfänge des Heiligwerdens liegen doch schon diesseits der Grenze, die das strenge Gebot zieht. Denn es fordert ja nur negativ die Meidung der Sünde. Sie aber verlangen schon positive Arbeit, nicht bloß Meiden der Todsünde, sondern Fortschritt in der Tugend. Und trotzdem behaupte ich, die Menschheit muß aus dem Bewußtsein herausgeführt werden, als bestände das christliche Leben nur im Meiden der schweren Sünde. Rein theoretisch, moral-kasuistisch ließe sich ja der Fall denken, daß jemand sich auf dieser Linie hielte, die eben die schwere Sünde ausschließt. Praktisch-psychologisch aber liegt die Sache nicht so einfach. Um einen seelischen Zustand zu erreichen, der psychologisch den Willen dauernd hindert, schwer zu sündigen, dazu bedarf es schon eines verhältnismäßig großen Fortschrittes im Tugendleben. Zu diesem Grad positiver Tugend sind wir aber streng verpflichtet. Und es gibt in diesem Tugendstreben nie einen Punkt, wo man Halt machen könnte, weil er die Gewißheit böte, daß er die schwere Sünde ausschließt. Stillstand wäre Rückgang. Rückgang aber wäre schon jenseits der Linie, wo die schwere Sünde nicht mehr ausgeschlossen ist. Also wir sind zu einem positiven, nie aufhörenden Tugendstreben verpflichtet. Sind nun die Mehrzahl der Christen wenigstens auf dieser Höhe, die das Gebot verlangt? Wenn wir die Seelsorge fragen, erhalten wir eine wenig erfreuliche Antwort. Ich gebe gerne zu, daß subjektiv — und dies ist doch das

Entscheidende — bei weitem nicht so viele schwere Sünden geschehen, als man objektiv annehmen müßte. Vielleicht muß ich aber doch jenen zustimmen, die meinen, die Mehrzahl der Christen befänden sich nicht auf jener geforderten Tugendhöhe. Man wird einwenden, daß das Sakrament der Buße dazu eingesetzt ist, immer wieder Verzeihung der Sünden zu gewähren und der Seele von neuem die Liebe zu schenken. Weit verbreitet ist das Bewußtsein, als genüge zu einem christlichen Leben die bloße Bereitwilligkeit, immer wieder im Sakrament Verzeihung seiner Sünden zu erbitten. Rein theoretisch, moralisch-kasuistisch wäre eine solche Seelenhaltung denkbar, praktisch-psychologisch aber bestehen doch ernste Bedenken. Um im Bußsakrament die Verzeihung der Sünden und die Liebe Gottes wieder zu erlangen, bedarf es einer bestimmten Seelenverfassung, nämlich einer gewissen Art von Reue mit festem Vorsatz. — Wahre Reue zu erwecken, stößt auf große psychologische Schwierigkeiten. Wer eben nicht ernst macht mit seinen Vorsätzen, d. h. jenen Grad von Tugend zu erstreben, der den Rückfall in die Todsünde verhindert, der wird nicht leicht jene seelischen Voraussetzungen besitzen, die eine wahre Reue ermöglichen. Kardinal Newman spricht in dieser Frage Gedanken aus, die gerade unserer Zeit sehr zur Beherzigung zu empfehlen sind. Es schleicht sich leicht das Gewohnheitsmäßige, Mechanische in den Sakramentenempfang ein. Der österliche Sakramentenempfang ist äußerlich leicht erfüllt, ob aber auch innerlich?

Wie schwer es ist, die Umwandlung in der Menschheit zu vollziehen, daß bei den positiv Gerichteten die Liebe Weltgesetz wird im Einzelseelenleben wie in der Gemeinschaft, zeigt uns die Geschichte des Christentums. So sehr war die Menschheit durch die Erbsünde in das Leibliche, in die Außenwelt, in die Verkennung der Einzelpersönlichkeit verstrickt, daß es Jahrhunderte brauchte, bis die Sklaverei abgeschafft, das freie Selbstbestimmungsrecht des Einzelmenschen im Prinzip anerkannt war. Beweis vor allem sind die ungeheuerlichen, übermenschlichen Anstrengungen, welche die Christen der ersten Jahrhunderte machen mußten, um aus dem Negativen heraus zur vollkommenen Liebe, zur Heiligkeit zu gelangen. Nur Weltflucht, ja Weltverneinung, Verneinung des eigenen Leibes konnten dorthin führen. Das macht nicht das Wesen der Heiligkeit aus. Das Wesen der Heiligkeit ist die Liebe. Wir erschrecken heute fast vor den Strengheiten der Wüstenväter. Die umwandelnde Kraft, die das Christentum in all den Jahrhunderten betätigte, zeigt sich auch in dem Wandel, der sich hier vollzog. Die überstarke Betonung der äußeren Abtötung trat mehr und mehr zu-

rück; diese selber verlor an Bedeutung. Die größere Notwendigkeit der inneren Aszese wurde umso mehr geltend gemacht. Der starke Rückfall ins Heidnische, den die Renaissance offenbarte, rief zwar als Gegenwirkung in der Aszese neue Strengheiten hervor; dafür setzte aber damals zugleich eine Wendung in der inneren Einstellung ein. Die ganze neuere Aszese ist schließlich bewußt darauf aufgebaut: Nicht Weltflucht, nicht Vernichtung des eigenen Leibes, sondern geordnete Beziehungen zu Welt und Leib! Das ist unleugbar ein Fortschritt im Sinne des Christentums. Wir bejahen die Welt, bejahen auch das Recht des Leibes, bejahen sie mutig aus der Fülle der Liebe. Ich kann hier bloß andeuten. Aus dieser sicheren Einstellung entspringen auch alle jene neueren Bestrebungen, die eine Umgestaltung bezw. Erweiterung des Ordensideals bezwecken. Die Verwirklichung der evangelischen Räte schien einer weithin herrschenden Auffassung nur durch Weltflucht, durch völligen Verzicht auf die Welt möglich. Heute dagegen hält man ein Leben nach den evangelischen Räten erreichbar auch mitten im Hineingestelltsein in die Welt, nicht nur in dem äußeren Verzicht, sondern in jedem inneren Losgelöstsein von der Welt. Man kann nicht zweifeln, daß hier der Geist der evangelischen Räte eine Mission zu erfüllen beginnt, die für die Erneuerung des religiösen Lebens in den Einzelseelen wie in der Gemeinschaft von noch nicht übersehbarer Bedeutung wird.

Soll die Welt erneuert werden, dann müssen an erster Stelle unsere Gebildeten einen lebendigen Glauben, ihre kirchliche Gesinnung im sittlichen Leben und Verhalten zur Auswirkung kommen lassen. Die geistige Entwicklung, in der wir heute stehen, verlangt, daß als positives Ideal des sittlichen Lebens das Heiligwerden, d. h. die größtmögliche Verwirklichung des Gebotes der Liebe angestrebt wird. Voraussetzung dazu aber ist der Geist der Abtötung, nicht so sehr der äußeren, als vielmehr der inneren, der Selbstbeherrschung in allen Dingen. Wir sahen, das Wesen der Heiligkeit ist die Liebe. Die Abtötung ist nur Weg, Mittel dazu. Sie ist in ihrer Ausübung zeitgeschichtlich bedingt. Das, was an den Heiligenleben vielfach abstößt, ist gerade das zeitgeschichtlich Bedingte. Werden wir eben moderne Heilige! Die haben nichts Abschreckendes. Ich glaube, das unruhige Suchen und Tasten auf religiösem Gebiet, wie es in unserer Zeit sich äußert, kann nur befriedigt werden, wenn ihm psychologisch die Wege zum Heiligkeitsideal gewiesen werden.

Der hl. Thomas läßt die Ordnung der Liebe, wie er es nennt, folgende Stufenfolge einhalten: Gott, wir selber, der Nächste, der eigene Leib.

Die Liebe zu Gott wird sich betätigen vor allem in einem starken inneren Gebetsleben. Wichtig aber ist, daß die Liebe zu Gott den Weg einhält, der uns Erlöste mit Gott verbindet. Christus muß im Mittelpunkt unseres religiösen Lebens stehen. Christus aber lebt fort in der katholischen Kirche. Die Liebe zur Kirche ist dasselbe wie die Liebe zu Christus. Christus lebt in der Kirche weiter durch die Eucharistie und das unfehlbare Lehramt. Im Mittelpunkt unserer Gottesverehrung muß die Eucharistie, Messe mit Kommunion, stehen. Und wir kennen ja den tieferen Sinn dieses Geheimnisses. Das Mark unseres privaten Gebetes wird also das liturgische, das kirchliche Gemeinschaftsgebet sein.

Ferner muß unser sittliches Verhalten voll und ganz durchdrungen sein vom tiefsten Verständnis für das unfehlbare Lehramt der Kirche. Die katholische Kirche hat allein das wahre, denkbar vollkommenste Verhältnis zu Gott. Je tiefer wir einwachsen als Glieder in den Leib der Kiche, umso vollendeter wird unser Verhalten zu Gott. Je vollkommenere Gemeinschaftsglieder wir werden, umso wirksamer betätigen wir die Liebe zu uns selber. Zur vollendeten Innerlichkeit und Reife der Persönlichkeit gelangen wir nur in der Gemeinschaft, also als lebendige Glieder der katholischen Kirche. Wenn nun auch die Gemeinschaft als bindende Macht an die Einzelseele herantritt, um sie zur vollen Entfaltung zu bringen, so bleibt der entscheidende Faktor im Einzelseelenleben etwas, was im Innersten der Persönlichkeit lebt: Das Gewissen. Das Gewissen ist immer die letzte Instanz, die im Einzelfall über den sittlichen Wert oder Unwert der menschlichen Handlung entscheidet. Die Verantwortung für seine Entschließungen muß letzten Endes jeder selber tragen: die Gemeinschaft kann und darf niemals das Gewissen ersetzen. Ohne freien Willen, der vom Gewissen geleitet wird, kann keine Veränderung im geistigen Menschen vor sich gehen, auch die Umwandlung zur Liebe nicht. Wenn das Gewissen nach sorgfältiger Überlegung zu einer Auffassung käme, die der Autorität entgegengesetzt wäre, müßten wir dem Gewissen folgen. Kardinal Newman hat diesem Gedanken einen ungewöhnlich scharfen Ausdruck verliehen. Wir dürfen aber nie vergessen, daß einer unfehlbaren Autorität gegenüber ein Widerspruch zwischen Autorität und Freiheit sachlich nur für ein irriges Gewissen entstehen kann, und daß auch sonst nur große Geistesfreiheit ohne alle Gefahr im Einzelfalle sich gegen die Autorität und für die „Freiheit“ entscheidet. Das setzt nicht geringe innere Vollkommenheit voraus, die ohne fortwährende Selbstverleugnung und innere Abtötung nicht errungen werden kann. Wir haben die heiligste Pflicht, an der Norm der Autorität unser Gewissen zu bilden.

Damit sind die Grundsätze angegeben, nach denen das heute so wichtige Problem „Autorität und Freiheit" zu lösen ist. Die Lösung dieses Problems ist von entscheidender Bedeutung für das sittliche Verhalten. Wenn wir als lebendige Glieder der Kirche den Sinn des unfehlbaren Lehramtes innerlich uns ganz zu eigen gemacht haben, wird „Autorität und Freiheit" kein Problem mehr für uns sein. Im Anschluß an das unfehlbare Lehramt wird erst das Gewissen zur vollen Freiheit aufgehen. Solange wir einen inneren Gegensatz, gleichsam etwas Feindliches im kirchlichen Lehramt empfinden, solange sind wir eben noch nicht tief genug in das Leben der Kirche eingewachsen. Gerade der Umstand, daß das kirchliche Lehramt zu Kundgebungen veranlaßt ist, die den modernen Menschen stoßen, beweist nur das eine, wie wenig tief so viele Katholiken das kirchliche Leben und Bewußtsein in sich zur Auswirkung kommen lassen. Wären alle sich bewußt, daß sie in gewissem Sinn Mitträger der Unfehlbarkeit sind, insofern nämlich der Papst nur unfehlbar ist als das sichtbare Haupt der Kirche, deren Glieder zu heißen unsere Freude ist: es gäbe keine kirchlichen Entscheidungen, die unserm Fühlen zuwider liefen. Wohin Freiheit und Gewissen führen, wenn sie losgelöst werden aus dem Rahmen der bindenden Macht der Gemeinschaft, offenbart uns die moderne Geistesentwicklung, wie sie von Renaissance und Reformation ausging. Wo immer in der katholischen Kirche ähnliche Bewegungen auftauchen, die Gewissensfreiheit und Einzelseelentum so betonen, daß die Autorität verneint wird, muß mit aller Folgerichtigkeit dagegen Stellung genommen werden. Nicht weniger aber wären diejenigen zurückzuweisen, die in gänzlicher Verkennung des Wesens der Autorität, diese so in den Vordergrund rücken wollten, daß kein Raum mehr für das Einzelgewissen bliebe. Es gibt Menschen, die nicht lange fragen, wie ein Satz, ein Buch gemeint ist, also das Recht des Gewissens nicht lange gelten lassen, die nur nach dem äußeren Wortlaut gehen und danach das Verhältnis zum kirchlichen Lehramt bewerten. Es kommt doch zunächst auf den Sinn an und nicht auf den bloßen Wortlaut. Es ist Pflicht, diesen erst festzustellen, ehe man zum schwersten Vorwurf der Nichtübereinstimmung mit dem Glauben schreitet. Wollte man sich nur an den Wortlaut halten, so müßten selbst Teile der Hl. Schrift, vorab die Paulusbriefe, verdächtigt werden.

Die Liebe der Einzelseele zu sich selber muß sich vor allem in der Einhaltung der goldenen Mitte zwischen Freiheit und Autorität bewähren. Es ist ein erfreuliches Zeichen für die Gesundheit der jüngeren Generation, daß sie von innen heraus nach Bindung und Autorität verlangt.

Ich deutete bereits an, daß wahre Gewissensfreiheit nur dort sich entfalten kann, wo Selbstbeherrschung, Abtötung geübt wird. Es erhebt sich von neuem für die Einzelseele die Aufforderung zum Heiligkeitsideal. Nicht nur äußere Abtötung, vor allem innere Abtötung im Haushalt des innerseelischen Lebens wird zur Notwendigkeit. Franz von Sales hat endgültig mit der Anschauung gebrochen, als wäre das vollkommene Leben nur für die Bewohner der Klöster. Jeder ist verpflichtet, in welchem Stand er auch sein mag, die Vollkommenheit anzustreben. Stand und Beruf können kein Hindernis bilden. Das ganze menschliche Leben muß verchristlicht werden, das kann aber nur geschehen, wenn jeder Stand, alle Bezirke des menschlichen Lebens vom Christentum durch und durch ergriffen sind.

Von der Art und Weise, wie die Nächstenliebe verstanden und geübt wird, hängt die Neugestaltung und innere Erneuerung der schwererschütterten sozialen Ordnung ab. Gerade in der sozialen Ordnung steckt noch so viel Heidentum, wie es nur wenige ahnen. Da herrscht eben doch noch, wenn auch in sehr verfeinerter Form, der Klassen- und Kastengeist. Praktisch herrscht noch der Gedanke, daß ein großer Teil der Menschheit eben nur zum Dienen bestimmt ist, jene Rangordnung der Menschen, wie sie im heidnischen Altertum bestand. Gerade heute ist es von besonderer Wichtigkeit, daß im Verhältnis der Menschen zueinander Liebe alles durchdringe. Der Heiland selber hat uns das Beispiel gegeben, welches unsere Gesinnung gegen unsere Mitmenschen sein soll. Seine ganze Abschiedsrede im Abendmahlssaal fließt wie ein immer mächtiger sich drängender Strom der Liebe. Als er über die Liebe zum Nächsten, den Inhalt des Grundgesetzes seines Reiches zu sprechen begann, zeigte er uns durch die Tat, worin diese Liebe besteht. Er umgürtete sich mit einem Linnen, kniete nieder und wusch seinen Jüngern die Füße. Das muß unsere Gesinnung den Mitmenschen gegenüber sein, daß wir uns als ihre Diener fühlen, ihnen die niedrigsten Dienste zu erweisen bereit sind, weil es das wahre Verhältnis zwischen uns und unsern Mitmenschen ist. Wie weit entfernt sind wir von diesem Ideal! Und doch wird solange keine Erneuerung der sozialen Verhältnisse eintreten, als wir nicht beginnen, es in die Tat umzusetzen. Damit habe ich vielleicht an die dringlichste Frage der Gegenwart gerührt.

Noch weniger Liebe als die Menschen zu den Menschen, zeigte der Staat gegen seine Untertanen. Es fehlte überall an Liebe. Warum gab es eine französische Revolution? Warum wütet in Rußland der Bolschewismus? Warum ist unser Vaterland immer noch vom Kommu-

nismus bedroht? Weil es an Liebe, vielfach sogar an Gerechtigkeit gebrach. Kein Stand, kein Mensch ist von Natur zum Dienen bestimmt. Wir haben kein Recht, von andern uns bedienen zu lassen. Das Gegenteil gebietet die Liebe. Wir sollen den andern dienen. Gewiß jede Gemeinschaft ist ein Organismus, in dem die verschiedensten Teile und Systeme ineinander gefügt sind. Kein Teil kann das sein, was der andere ist. Es könnte aber auch kein Teil ohne den anderen bestehen. Alle Teile sind in dieser Beziehung gleichwichtig. Jeder Teil hat das Recht zu seiner vollen und freien Entwicklung. Dazu muß ihm das Ganze verhelfen. Alle Teile dienen. Auch in dieser Beziehung hat keiner einen Vorzug vor dem anderen. Je höher, geistiger ein Mensch ist, umso tiefer soll er von der Gesinnung durchdrungen sein, daß er nur Diener der anderen ist. Denn im Reiche der Liebe ist Herrschen Dienen und Dienen Herrschen. Das ist nicht bloß Redensart, das ist die reine Wirklichkeit. Ein Herrschen, das nicht Dienen ist, wäre in der Tat kein Herrschen. Der Heiland sagt: Ich bin nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen. Jeder Träger der Autorität, der nicht diese Gesinnung in sich verwirklicht, fehlt gegen seine Aufgabe. Nur eine Autorität, deren Ziel Dienen ist, erreicht ihren Zweck. Die Autorität hat noch mehr die Pflicht, im Dienen aufzugehen als die Untergebenen. Sie muß ganz Liebe sein.

Im nationalen und internationalen Leben gelten dieselben Grundsätze wie für das Verhältnis zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Auch hier muß das Gesetz der Liebe zum Durchbruch kommen. Nicht der sacro egoismo führt zur nationalen Größe. Wie der Einzelmensch, so hat jede Nation das unveräußerliche Recht, ja die Pflicht, ihre Eigenart voll zur Entfaltung zu bringen. Je vollkommener dieses Ziel erreicht wird, umso mehr wird zum Weltwohl beigetragen. So aufgefaßt ist Nationalismus und Patriotismus etwas durch und durch Christliches. Er muß aber die Entfaltung der nationalen Eigenart zugleich als ein Mittel betrachten, den anderen Nationen umso vollkommener dienen zu können. Wenn alle Nationen von diesem Geist der Liebe beseelt wären, dann wäre der Völkerbund das selbstverständlichste Bild der Welt. Nirgends herrscht weniger Liebe, als im nationalen und internationalen Leben. Da gebietet noch der Geist des Heidentums.

Wollen wir unserem Vaterland wirkliche und bleibende Dienste leisten, dann muß unser politisches Denken und Handeln von der Liebe, nicht bloß von der Gerechtigkeit getragen sein. Wären wir alle vollbewußte Kinder der katholischen Kirche, dann könnte auch unser politisches Denken nicht anders als katholisch sein. Katholischsein aber

heißt: in und aus der Liebe leben. Pax Christi in regno Christi, „der Friede Christi im Reiche Christi", das hat unser jetziger Heiliger Vater zu seinem Regierungsprogramm gemacht. Friede ist der Ausfluß der Liebe, und Liebe bildet die Seele des Reiches Christi. Lassen wir unser sittliches Verhalten im nationalen und internationalen Leben von diesen Grundsätzen bestimmen, dann wird Friede, weil Liebe die Völker untereinander verbindet. Nur von der katholischen Kirche kann die Welterneuerung ausgehen. Machen wir den Beginn damit! Verwirklichen wir in uns durch Glauben die Liebe!

Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit.

(Die neun Matutin-Antiphonen des römischen Breviers.)

Adesto, unus Deus omnipotens, Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Te unum in substantia, Trinitatem in personis confitemur. Te semper idem esse, vivere et intelligere profitemur.	Sei zugegen, einziger Gott, allmächtiger Vater, Sohn und Heiliger Geist. Dich bekennen wir als eins in der Wesenheit, als Dreifaltigkeit in den Personen. Dich bekennen wir als immer gleiches Sein, Leben und Erkennen.
Te invocamus, te laudamus, te adoramus, o beata Trinitas. Spes nostra, salus nostra, honor noster, o beata Trinitas. Libera nos, salva nos, vivifica nos, o beata Trinitas.	Dich rufen wir an, Dich loben wir, Dich beten wir an, selige Dreifaltigkeit. Unsere Hoffnung, unser Heil, unsere Ehre, selige Dreifaltigkeit. Befreie uns, erlöse uns, belebe uns, selige Dreifaltigkeit.
Caritas Pater est, gratia Filius, communicatio Spiritus Sanctus, o beata Trinitas. Verax est Pater, veritas Filius, veritas Spiritus Sanctus, o beata Trinitas. Pater et Filius et Spiritus Sanctus [una substantia est], o beata Trinitas.	Liebe ist der Vater, Gnade der Sohn, Gemeinschaft der Heilige Geist, selige Dreifaltigkeit. Wahrhaftig ist der Vater, Wahrheit der Sohn, Wahrheit der Heilige Geist, selige Dreifaltigkeit. Vater, Sohn und Heiliger Geist [das ist eine Wesenheit], selige Dreifaltigkeit.

Kleine, freie Auswahl aus Alkuins „Invocatio ad ss. Trinitatem" (I-Pl 101, 55 A; II-56 (A)/B; III-55 B, C, B). II, 1 umstellt hier laudamus und adoramus, III, 1 sagt Filius für Christus (vgl. 2 Kor. 13, 13: die klarste trinitarische Formel beim Apostel). III, 3 schaltet ein „una substantia" ein. Die „Invocatio" lehnt sich an die dem Caius M. Victorinus Afer bald zu- bald abgesprochenen Dreifaltigkeitshymnen an (Pl 8, 1139 ss.); sie findet sich wörtlich im Libellus Precum (Pl 101, 1409 s.), stark benützt in der hinreißenden Confessio fidei (ebd. 1027 ss vgl. besonders P. I, cap. 1; 26 und 28), dorther ist aus cap. 30 (1047 A) vielleicht die Magnifikat-Antiphon der zweiten Vesper entnommen. (Siehe auch Pl 40, 967 ss.)

* * *

Dom Joseph Pothier und seine Bedeutung für den gregorianischen Choral.

Von P. Dominikus Johner (Beuron).

Der Volksschullehrer Joseph Pothier zu Bouzemont im französischen Lothringen konnte es nicht ahnen, daß sein Sohn Joseph, der ihm am 7. Dezember 1835 geboren wurde, einmal die Achtung der ganzen katholischen Welt erlangen werde. Er selbst gab ihm aber die erste Vorbereitung für seinen Lebensberuf, indem er den Knaben bei dem täglichen Hochamt oder Requiem singen oder doch mitsingen ließ und ihn so schon früh mit dem damaligen Choral vertraut machte. Wenn der Choral zu neuem Leben erwachte, oder richtiger, aus den alten und besten Handschriften zu neuem Leben und lebendigem Vortrag erweckt wurde, so war das das Verdienst des späteren Dom Pothier. Bevor wir jedoch seine musikalische Tätigkeit würdigen, sei in wenigen Strichen sein Lebenslauf gegeben.

Im Jahre 1858 zum Priester geweiht, trat er 1859 in das Benediktinerkloster Solesmes ein, wurde 1893 Prior der Abtei Ligugé, 1895 solcher der Abtei St. Wandrille, 1898 dort zum Abte geweiht; 1901 mußte er, von der französischen Klosterstürmerei vertrieben, in die Verbannung und fand endlich nach zweimaligem Wechsel zu Conques in Belgien einen dauernden Zufluchtsort, wo er auch am 8. Dezember 1923 im hohen Alter von 88 Jahren starb. Seine letzte Ruhestätte erhielt er auf dem Friedhofe der Benediktinerabtei Clerf in Luxemburg.

Die Kenntnisse, die sich J. Pothier in der Heimatkirche und im Priesterseminar erworben hatte, erhielten eine ganz einzigartige Entfaltung, als er in Solesmes mit dem geistesgewaltigen Dom Guéranger zusammentraf und von ihm in das tiefere Verständnis der Liturgie eingeführt wurde. Das dort aufblühende liturgische Leben mußte das Verlangen erwecken, auch die liturgischen Gesänge in einer Fassung zu erhalten, die auf die alten Quellen zurückging und der Zeit eines hl. Gregor d. Gr. möglichst nahe kam. Dieses Verlangen wurde umso lebendiger, als die damaligen Choralausgaben nur allzuweit von dem entfernt waren, was historischer und ästhetischer Sinn fordern mußten. So erhielt Dom Pothier den Auftrag, an der Herausgabe liturgischer Gesangbücher mitzuarbeiten, mit der sich schon früher sein Mitbruder Dom Jausions beschäftigt hatte. Nun begann ein emsiges Arbeiten. Man besuchte verschiedene Bibliotheken des In- und Auslandes, schrieb alte Handschriften ab, verglich sie miteinander und bemühte sich, der ursprünglichen Lesart möglichst nahezukommen. Einige kleinere Arbeiten

wurden veröffentlicht. Aber erst nach zwölf Jahren angestrengter Arbeit war das Manuskript für den Liber Gradualis, der die Meßgesänge enthält, der Hauptsache nach fertiggestellt. Warum kam es nicht zur Veröffentlichung? Verschiedene Gründe mögen da mitgesprochen haben. Die Freunde der Liturgie werden aber nicht wenig überrascht sein, wenn sie hören, daß allem Anschein nach Dom Guéranger selbst gegen die Veröffentlichung war, weil er eine Choralausgabe mit verkürzten Melodien vorzog und, nach dem bisher unwiderrufenen Worte des Dom Pothier sehr nahestehenden Professor A. Gastoué, ne goûtait pas du tout la restitution intégrale du chant grégorien[1]. Zu denken gibt jedenfalls der Umstand, daß das Graduale erst nach dem Tode Guérangers erscheinen konnte.

Ein Hindernis war vielleicht auch die 1868 bei Pustet in Regensburg erschienene Choralausgabe, die sogenannte Medicaea, ein Nachdruck des im 17. Jahrhundert in der Druckerei des Kardinals Medici in Rom hergestellten Graduale. Heute besteht kein Zweifel mehr darüber, daß diese Ausgabe die überlieferten Choralmelodien in willkürlicher Weise verkürzt, zu unnatürlichen Gruppen zusammengezwängt, Wiederholungen derselben Melodie an verschiedenen Stellen mit unglaublicher Inkonsequenz behandelt hat, kurz, daß sie „aus tausend Wunden blutet"[2]. Aber damals lagen die Dinge anders. Die Medicaea glänzte eine Zeit lange in der Aureole einer Arbeit Palestrinas, die ihr aber die geschichtliche Forschung wieder absprach. Sie wurde vor allem getragen durch wiederholte Gutheißung von Seiten der Ritenkongregation, durch ein dreißigjähriges Druckprivileg und mehrere Erlasse der Päpste Pius IX. und Leo XIII. Überdies erschien am 10. April 1883 ein Dekret der Ritenkongregation, das sich gegen die Richtung Dom Pothiers aussprach, und die auf dem Kongreß von Arezzo (1882)[3] zu Gunsten der traditionellen Wiederherstellung des Chorals vorgebrachten Wünsche in aller Form verwarf.

Umso auffallender ist es, daß im folgenden Monate desselben Jahres der Liber Gradualis des Dom Pothier „für den Gebrauch der französischen Benediktinerkongregation" im Auftrage des Präses dieser Kongregation und mit dem Imprimi potest des Bischofs von Tournai erscheinen konnte. Während der langen Jahre war Pothier eifrigst bemüht gewesen, seine Arbeit nach jeder Seite hin zu vervollkommnen. In der Tat überragt sie um Turmeshöhe alles, was bisher an Choral-

[1] Les questions liturg. 9 (1924) 33. [2] Archiv für Musikwissenschaft 2 (1919) 134.
[3] Über diesen Kongreß berichteten ausführlich, aber da und dort etwas einseitig die Fliegenden Blätter für katholische Kirchenmusik 17 (1882) 113 ff. und 18 (1883) 12 ff.

ausgaben vorhanden war, stützte sich auf die alten, ja ältesten Quellen und berührte schon durch ihr Notenbild überaus wohltuend. Welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, welch ein Mut und welche Tatkraft zur Fertigstellung dieser Arbeit erfordert wurde, das hat vor mehreren Jahren schon der damalige P. Raphael Molitor O. S. B., nunmehr Abt von St. Joseph-Gerleve, eingehend dargetan[1].

Dem Graduale ließ Dom Pothier in kurzer Zeit eine Reihe anderer Veröffentlichungen folgen: 1886 das Offizium für die drei letzten Tage der Karwoche, 1887 das Totenoffizium, 1888 das Processionale monasticum, im selben Jahre die Variae preces, 1891 den Liber Antiphonarius, der 1897 eine 2. Auflage erhielt, während der Liber Gradualis schon 1895 eine 2. Auflage erlebt hatte. Nur ein Benediktinerfleiß konnte all diesen Arbeiten und Mühen gerecht werden, zumal von gegnerischer Seite schwere Vorwürfe, ja sogar die Anschuldigung der Ketzerei erhoben wurden. Aber Pothier ließ sich nicht verwirren und nicht abschrecken. Er wußte, daß er der Wahrheit diente. Und der Tag blieb nicht aus, an dem alle Welt die Wahrheit seiner Sache erkennen und der Statthalter Christi selbst ihn auf den Leuchter erheben und sein Lebenswerk krönen sollte.

Schon Leo XIII. hat in seinen späteren Jahren den Arbeiten Pothiers Anerkennung gezollt. Der Liber Gradualis wurde 1889 im französischen Seminar in Rom eingeführt. Der Jesuitenpater De Santi führte ihn im römischen Seminar ein und unterrichtete den Heiligen Vater über den wahren Stand der Dinge. Zu dem liturgischen und gregorianischen Kongreß anläßlich der 13. Jahrhundertfeier der Thronbesteigung Gregors d. Gr. 1890 wurde auch Dom Pothier eingeladen und vernahm am Schlusse derselben aus dem Munde des Papstes dessen volle Zufriedenheit darüber, daß der Gesang des hl. Gregor zu seiner „ursprünglichen Reinheit wieder zurückgeführt worden sei". Nun war Arezzo wieder gutgemacht und erst recht, als die Ritenkongregation ihr damaliges Dekret in aller Form wieder zurücknahm. Das Breve endlich, in dem Leo XIII. am 17. Mai 1901 dem Abte Delatte von Solesmes rückhaltloses Lob für die praktischen, theoretischen und paläographischen Arbeiten der Benediktiner spendete, war auch eine offizielle Anerkennung der Arbeiten Pothiers.

Sein Stern begann aber im hellsten Lichte zu leuchten, als Pius X. am 4. August 1903 den päpstlichen Stuhl bestieg. Das berühmte Motu proprio vom 22. November 1903, der Rechtskodex der Kirchenmusik, setzte auch den traditionellen Choral wieder in seine Rechte ein.

[1] Historisch-politische Blätter 1905 I 827 ff.

Dom Pothier hatte allen Grund, dem Heiligen Vater in einem eigenen Schreiben dafür zu danken. Zugleich bot er ihm seine Dienste an, die vom Papst in dem Breve vom 14. Februar 1904 dankbar angenommen wurden, weil Dom Pothier über ungewöhnliche liturgische Kenntnisse verfüge und um den Choralgesang sich in leuchtender Weise verdient gemacht habe. Vorher schon hatte ein Dekret der Ritenkongregation vom 8. Januar 1904 die der Medicaea bewilligten Vorrechte zurückgenommen, während ein Dekret derselben Kongregation vom 24. Februar 1904 die von den Benediktinern von Solesmes herausgegebenen Choralbücher anerkannte. Seine eigentliche Weihe erhielt der traditionelle Choral bei der Papstmesse am 11. April 1904, bei der er durch 1200 Seminaristen und Ordensleute Roms zum Vortrag kam. Mit Recht bemerkt dazu Dom Mocquereau in dem Nachruf, den er seinem Lehrer Dom Pothier in der Revue grégorienne 9 (1924) S. 34ff. widmet, in dem auch alle auf dessen Leben und Wirken bezüglichen Daten übersichtlich zusammengestellt sind, „wer hätte noch vor wenigen Jahren an eine solche Feier auch nur denken können?" Wie muß Dom Pothier an diesem Tage aufgejubelt haben, als die vor allem durch seine Bemühungen zur ursprünglichen Reinheit zurückgeführten Choralgesänge durch die Hallen von St. Peter klangen, so wie sie wohl zu den Zeiten des heiligen Papstes Gregor d. Gr. gesungen worden waren. Vierzehn Tage darauf, am 25. April 1904, verkündete ein Motu proprio den Entschluß Pius X., eine neue Choralausgabe zu veranstalten, und ernannte zu diesem Zwecke eine eigene Kommission, deren Vorsitz Dom Pothier übertragen wurde. Es tauchte nun der Vorschlag auf, man solle in der ganzen katholischen Kirche die Choralbücher der Benediktiner etwa fünzig Jahre lang in Gebrauch nehmen, unterdessen würde man in Solesmes das gesamte Quellenmaterial nochmals auf das gewissenhafteste durcharbeiten und dann, den ältesten Handschriften folgend, eine Lesart herstellen, die auch der strengsten paläographischen und philologischen Kritik gewachsen wäre. Der Vorschlag hatte manches für sich. Denn das Quellenmaterial war infolge der ausgedehnten und systematischen Studien und Reisen der Benediktiner von Solesmes ganz gewaltig angewachsen und von paläographisch geschulten Kräften nach einer strengen Methode gesichtet und geordnet worden. Fast jede Neume hatte ihre besondere Tabelle nach den Handschriften aller Jahrhunderte und aller Länder. Kurz, ein kritischer Apparat[1] stand zur Verfügung, der alles übertraf, was

[1] Vgl. darüber: Die Benediktiner von Solesmes und ihre Arbeiten zur Wiederherstellung des traditionellen gregorianischen Chorals. Gregoriusblatt 29 (1904) 95 ff.

Dom Pothier bisher hatte verwerten können, und da und dort zeigte es sich, daß die Abschriften von Manuskripten, die einige seiner Mitarbeiter angefertigt hatten, nicht immer ganz zuverlässig waren. Es sei hier auch nicht verschwiegen, daß er mehr Künstler als Archäologe war. Gewiß war sein Ideal die Rückkehr zu den alten Quellen. Aber er wollte sich doch die Freiheit waren, in strittigen Fällen oder auch nur bei gewissen melodischen Härten einer sangbareren Lesart den Vorzug geben zu dürfen. Streng wissenschaftliche Methode war gerade nicht seine Hauptstärke. So hatte obiger Vorschlag manches für sich. Er schloß aber auch die Gefahr in sich, daß die gerade mächtig einsetzende Choralbewegung während des 50-jährigen „Moratoriums" wieder verebben werde. Leider ergab sich nun eine Spannung mit unerquicklichen Auswirkungen. Auf der einen Seite standen die Archäologen, von Dom Mocquereau geführt, die unbedingt überall die älteste Lesart herstellen wollten und auch die Erklärungen Pius X. ganz in diesem Sinne deuten zu müssen glaubten[1]. Auf der andern Seite wollten die Traditionalisten unter Dom Pothier den Choral auch nach den alten Handschriften herstellen, da es sich aber um eine praktischen Zwecken dienende Ausgabe handle, dürfe man auch eine jüngere Lesart vorziehen, wenn diese eine wirkliche Verbesserung bringe. Der Streit innerhalb der päpstlichen Choralkommission wurde immer heftiger. Schließlich appellierte man an den Heiligen Stuhl. Die Antwort vom 24. Juni 1905 sprach sich gegen die extrem archäologische Auffassung aus, übertrug die Redaktion der Vatikanischen Choralausgabe dem bisherigen Präsidenten der päpstichen Choralkommission, Dom Pothier, und erweiterte dessen Befugnisse. Dieser übersiedelte nun nach Rom. So ehrenvoll der neue Auftrag für ihn war, so bedeutete er doch die tatsächliche Auflösung der Choralkommission. Die ganze Arbeit lastete nun auf den Schultern Pothiers und ganz weniger Mitarbeiter, unter denen der tatkräftige Dom L. David genannt zu werden verdient. Unter diesem Zwiespalt war ein ganz freudiges Schaffen nicht möglich. Aber auch jetzt wieder bewährte Dom Pothier seine Ausdauer, die vor keiner Schwierigkeit zurückschreckte. Am 12. März 1908, am Fest des hl. Gregor d. Gr., konnte er das fertiggestellte Vatikanische Graduale dem Heiligen Vater überreichen, der sofort aus ihm einen Introitus vorsang. Am 8. Dezember 1912 erhielt das Antiphonale die Bestätigung der Ritenkongregation. Vorher schon waren das Totenoffizium (1909) und der Cantorinus mit der Psalmodie (1911) erschienen. Dom Pothier hatte auch die Gesänge für die Karwoche schon

[1] S. Rassegna gregoriana. 4 (1905) Sp. 289 ff.

vorbereitet, hatte sie auch drucken lassen. Aber zur Veröffentlichung kam es nicht. Was war geschehen? Gewiß hat der greise, aber unermüdliche Arbeiter diese Entscheidung schmerzlich empfunden, und noch mehr mußte es ihn schmerzen, als er sah, daß nun seine Arbeit für beendigt angesehen wurde, und eine neue Choralkommission zur Fortsetzung der Vaticana unter dem Vorsitze des Abtes Ferretti ernannt wurde. So mußte er mit seinen Mitarbeitern im Jahre 1912 Rom verlassen und zog sich in seine Abtei Conques in Belgien zurück. Er besaß Seelengröße genug, um diese Enttäuschung mit männlichem Mute zu tragen. Das im Jahre 1922 erschienene Offizium für die Karwoche und Osterwoche mit seinem archaistischen Gepräge zeigt, daß die Grundsätze für die Redaktion der Vaticana sich etwas verändert hatten. Der Historiker wird dies nicht bedauern, dem hochverdienten Choralforscher hätte man aber von Herzen einen schöneren Lebensabend gegönnt, der überdies noch durch die Schrecken des Krieges gestört wurde.

Die Wiederherstellung der alten Melodien bleibt das Hauptverdienst Dom Pothiers. Seine Forschungen gaben ihm aber auch das Recht, als Lehrer der Geschichte des Chorals und vor allem des Vortrages des Chorals aufzutreten. Wie wenig wußte man doch davon, als er nach Solesmes kam! Entweder sang man Pfundnoten in schwerfälligster Form oder hämmerte doch jede Note ohne einen Gedanken an Legato oder Phrasierung, oder man haspelte die Noten herunter in überstürzter Art und man schien ganz vergessen zu haben, daß der Choral Gebet ist und als Gebet vorgetragen werden soll. Gerade das Letztere hat Dom Pothier vor allem in der Schule St. Benedikts erlernt und diesen Geist all seinen Schriften und auch all seinen Zuhörern einzuhauchen verstanden. Er war kein Redner von Gottes Gnaden, er konnte nicht zündend wirken, aber seine Worte kamen wie sanfter, warmer Regen und waren von nachhaltiger Wirkung. In Solesmes hatte er Jahre lang die Aufgabe, die Novizen in den Choralgesang einzuführen. Unter diesen befand sich auch der nachmalige Abt Benedikt Sauter von Emaus. Er hat mit seinem formvollendeten Vortrag und seinem Büchlein „Choral und Liturgie“, das in den sechziger Jahren (1865) erschien, und unter dem Titel „Der liturgische Choral“ 1903 neu aufgelegt wurde, seinem Meister Ehre gemacht. Beuron freut sich, ihnen beiden an dieser Stelle für all ihre Anregungen und die Einführung und Einfühlung in den Choral öffentlich Dank sagen zu dürfen und sich als gelehrigen Schüler beider zu bekennen.

Die Früchte seiner Studien hat Dom Pothier zusammenfassend niedergelegt in seinem Werke Les mélodies grégoriennes, das 1880 bei Desclée

in Tournai erschien. So gediegen, so klar und warm hatte bisher noch niemand über den Choral und seinen Vortrag geschrieben. Kein Wunder, daß das Buch damals berechtigtes Aufsehen erregte und bis heute noch an seinem Werte nichts eingebüßt hat, wenn auch die Forschungen der letzten Jahrzehnte in untergeordneten Punkten einige Änderungen wünschenswert machen. P. Ambrosius Kienle hat ihm seinerzeit[1] eine ausführliche Würdigung zuteil werden lassen und im Anschlusse daran auch andere kleinere historisch-kritische Aufsätze des Verfassers besprochen. Besonderer Dank gebührt dem ehemaligen Beuroner Kantor aber dafür, daß er das Werk selber in fließender Übersetzung auch dem deutschen Leserkreise zugänglich gemacht hat unter dem Titel: „Der gregorianische Choral, seine ursprüngliche Gestalt und geschichtliche Überlieferung" (Tournai 1881, Desclée).

Von der literarischen Fruchtbarkeit Dom Pothiers zeugen sodann die zahlreichen Artikel, die er in der Revue du chant grégorien veröffentlicht hat. Fast von deren ersten Anfängen (1892) bis in die letzten Jahre hinein erschien kaum eine Nummer, die nicht einen Aufsatz aus seiner Feder gebracht hätte. Das absichtliche Vermeiden eines streng wissenschaftlichen Tones und die geruhsame Breite, mit der er zu erzählen versteht, hat etwas Wohltuendes; da und dort nimmt man auch einige Wiederholungen gerne in Kauf. Eines aber atmen alle diese Artikel: eine große Ehrfurcht vor den heiligen Gesängen und echt liturgischen Gebetsgeist. Häufig kommt Dom Pothier auf den Rhythmus des Chorals zu sprechen. Dieser ist nach ihm der oratorische Rhythmus und wird durch die Akzentuierung und Phrasierung des Textes bestimmt. Bei syllabischen Gesängen, die über jeder Silbe nur eine, selten zwei bis drei Noten tragen, ist die Regel leicht anwendbar. Nicht so bei reicheren Gesängen. Und doch schreibt Pothier[2]: „Bei reicheren Gesängen sind es wieder die Worte, die immer noch die Ordnung des Rhythmus bestimmen. Bei den neumenreichen Stellen ahmt die Gruppierung der Neumen jene der Worte nach und ersetzt sie." In dieser Auffassung konnten ihm viele nicht mehr folgen. Vor allem war es auch hier wieder sein Mitbruder Dom Mocquereau, der in verschiedenen Artikeln und Schriften und besonders in der von ihm begründeten Paléographie musicale entschieden anderer Meinung ist. Man sprach sogar von zwei Schulen, von Alt-Solesmes und Neu-Solesmes. Gegen diese Unterscheidung legten beide Parteien Verwahrung ein[3] und

[1] Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft I (1885) 238 ff. [2] Revue du chant grégorien 17 (1909) 186. [3] Rassegna gregoriana 8 (1909) 434 ff. und Revue du chant grégorien 17 (1909) 193.

sagten, es handle sich nur um unbedeutende Schattierungen im Vortrag. Verfolgt man aber die Artikel in den Zeitschriften beider Richtungen, in der Revue du chant grégorien (Dom Pothier) und in der Revue grégorienne (Dom Mocquereau), so ist man leider genötigt, da und dort von Schatten, nicht bloßen Schattierungen zu reden.

Dem Choralforscher und Choraltheoretiker steht der Choralkomponist ebenbürtig zur Seite. Seine Cantus Mariales (1903), auch einige Stücke der Variae Preces haben die Lebenskraft des alten Chorals von neuem erwiesen. Sie singen sich ein ins Herz und stimmen zu freudiger Marienverehrung. Mit Recht rühmt an ihnen Abt Raphael Molitor „ein feines rhythmisches Gefühl und ein ausgesprochenes Talent für gesangvolle, weiche und innig fromme Melodien."

Vielleicht ist aber eine andere Gabe noch höher einzuschätzen, nämlich der Feinsinn für Anpassung alter Melodien an die Texte neuerer Feste oder von Proprien verschiedener Diözesen und Orden. Bisweilen scheint die Anpassung das Original zu übertreffen. Es sei nur erinnert an die Vigilie des Festes Mariä Empfängnis und an die Festmesse selbst. Die Gottesmutter hat ihren Sänger dafür wohl besonders belohnen wollen. Am Vigiltage ihres Festes ist Pothier in dieses Leben eingetreten. Am Feste der Immaculata hat er dieses Leben verlassen und hat — so hoffen wir — nun den Lohn empfangen für sein unermüdliches, an Opfern reiches, aber immer opferfreudiges Schaffen im Dienste Gottes. Nun darf er wohl schon im himmlischen Jerusalem den Liedern lauschen, die dem Könige erklingen, dem sein ganzes Leben geweiht war.

Andere sind in seine Arbeiten eingetreten. Aber er verdient den Namen, den auch Pius XI. ihm in dem Beileidstelegramm an die Abtei gegeben, der er Jahre lang ein treuer Hirte und Vater gewesen: Er ist der Wiederhersteller des gregorianischen Chorals.

Wege zum Choral.

(Nach „Choral und Liturgie" Kap. 6: Unde regeneratio?)

Um Choral singen zu können, braucht man musikalisches Gehör, einige technische Kenntnis und Übung, vornehmlich aber Frömmigkeit und gesunden Sinn. Um gut Choral singen zu können, muß man das Genannte in erhöhtem Grade besitzen und überdies Latein verstehen und Sinn haben für die kirchliche Liturgie. Um endlich vollkommen Choral singen zu können, bedarf man zu alledem persönlicher Heiligkeit; denn der Choral stammt von Heiligen und ist selbst ein heiliger Gesang, sowie eine umbildende Macht, die zur Heiligkeit führt.

Eine Romfahrt vor bald 25 Jahren.

Reiseerrinnerungen von Abt Plazidus Glogger (Augsburg.)

I.

Als junges Paterchen, frisch vom letzten philologischen Examen weg, noch ohne Kreuz und ohne Sorgen, durfte ich anno 1900 mit einer illustren, aber auch sehr lustigen Reisegesellschaft zur Einweihung von St. Anselmo das erste Mal im Leben nach der ewigen Stadt fahren. Seitdem habe ich die Siebenhügelstadt nicht wieder gesehen und da ich nicht weiß, ob dies je wieder der Fall sein wird, mache ich beim Herannahen des doppelten Jubeljahres 1925 nochmals die Reise im Geiste. Ich will mich hüten, allgemein Bekanntes zu wiederholen und A. de Waals Rompilger auszuschreiben; nur persönlich Erlebtes und manche Kleinigkeiten, die anderswo nicht aufgezeichnet sind, möchte ich hier berichten.

Von unserer sechsköpfigen Reisegesellschaft sind nur mehr zwei am Leben: der hochwürdigste Herr Bischof Dr. Leo v. Mergel von Eichstätt, damals Abt von Metten, und eben der Schreiber. Alle übrigen haben schon die große Reise in die ewige Stadt da oben hinter sich; ja einer, P. Gregor Meyer, Subprior von Metten, machte sie noch vor Antritt unserer Fahrt ad limina Apostolorum. Als wir nämlich an der Vigil von Simon und Juda (27. Oktober 1900) im Münchner Hauptbahnhof eingestiegen waren, traf den bereits im 64. Lebensjahre stehenden Mitbruder noch vor Abgang des Zuges im Wagenabteil ein Schlaganfall, so daß ihm das Rundreisebillett buchstäblich aus der Hand fiel und er, vorher noch mit der absolutio in extremis versehen, tot zurückgelassen werden mußte. Die anderen Teilnehmer an der Romfahrt waren mein eigener Abt Dr. Eugen Gebele von St. Stephan und Präses der Bayerischen Benediktinerkongregation, Abt Rupert III. Metzenleitner von Scheyern und sein Begleiter P. Martin Jos. Aignherr. Die zwei letzteren trafen erst am 29. Oktober in Bozen zu uns, wo wir im nahen Gries inzwischen die überaus herzliche Gastfreundschaft des verstorbenen „Gnädigen Herrn" Ambrosius II. Steinegger genossen hatten. Dann gings vorüber an Padua, dem wir erst am Rückweg einen kurzen Besuch abstatteten, hin zur alten Lagunenstadt, die uns merkwürdige Gegensätze bot: die prächtige goldene Stiege im Dogenpalast und die düsteren Kerker der Pozzi, die herrlichen Chorstühle in S. Giorgio Maggiore (Wahlort Pius VII.) und die wahrhaft apostolische Armut der dortigen Mitbrüder. Einen alten Bekannten sahen wir, ohne es zu ahnen, zum letzten Mal, den Glockenturm von S. Marco; er ist inzwischen wie so manches Alte eingestürzt, aber mit seinem Wiederaufbau ging es etwas rascher als mit dem jetzigen europäischen „Wiederaufbau". Am 30. Oktober gegen Mittag sagten wir Venedig Lebewohl und fuhren per Lagunen-Droschke, will sagen in einer Gondel, zum Bahnhof. Obwohl der Gondelführer uns aufforderte, es solle sich einer auf den Stuhl inmitten der Gondel setzen, „damit die barca besser gehe", wollte sich keiner diesem sehr verdächtigen Ausstattungsstück

anvertrauen; denn auf der Hinfahrt hatte sich Herr Abt von Metten auf einen ähnlichen Stuhl gesetzt, nicht ahnend, daß er — wie vielleicht noch mancher Nachfolger — als Schadenersatz „für Zerbrechen des Stuhles" eine Lira zu zahlen haben würde. Erst nach Mitternacht kamen wir an der Station Loretto an. In zwei offenen Wagen mit grobleinenen Gardinen zogen uns geduldige Mauleselein den heiligen Berg hinan. Nach kurzer Nachtruhe hatten wir das Glück, in der »Casa santa« das heilige Opfer feiern zu dürfen. Ein italienischer Pilger fragte mich da, auf das Gitter an der Rückwand deutend, ob hier der heilige Erzengel Gabriel hereingekommen sei. Sein Gewissen und das meinige schonend antwortete ich, ich sei fremd und könne es nicht sagen. Indessen hat uns alle das Geheimnis der Menschwerdung, das hier so hoch verehrt wird, und das Bewußtsein, daß Tausende hier schon Erhörung gefunden, tief ergriffen und zu vertrauensvollem Gebete angespornt. In der deutschen Kapelle, die eben von Professor Ludwig Seitz herrlich ausgemalt wurde, war alles noch voll Gerüste. Nachmittags nach 4 Uhr befanden wir uns bereits an einem anderen, nicht minder berühmten Heiligtum, in Assisi. Eben läuteten die Glocken das morgige Allerheiligenfest ein. Wie ein zweites Nazareth lag das Städtlein oben am Berghang; der ganze Zauber natürlicher und übernatürlicher Schönheit schien über ihm ausgegossen. Die Eindrücke, die ich im lieblichen Portiunkulakirchlein, am Grabe meines heiligen Taufpatrons, in S. Francesco, und abends beim Mondschein im ehemaligen Klösterlein der hl. Klara, in S. Damiano empfangen, wirken bis heute noch nach. Trotz aller Poesie fehlte es indessen nicht an Prosa. Da die Herren Äbte ihre Brustkreuze immer offen auf der Straße trugen, hielt fast buchstäblich jeder Vorübergehende die Hände bettelnd entgegen. Der Allerseelentag brachte uns endlich gegen 3 Uhr nachmittags in die ewige Stadt, wo uns zwei Fiaker, die sich trotz Überforderung noch die »salita ardita« (den „steilen Anstieg") eigens honorieren ließen, glücklich hinaufbeförderten nach St. Anselmo.

II.

Gott lohne es dem seligen Abtprimas Hildebrand von Hemptinne noch im Grabe, daß er seinen Mitbrüdern ein so prächtiges Heim auf einem der schönsten Punkte der Roma eterna errichtet hat! Heißen Dank dem großen Papst Leo XIII., welcher der freigebige und weitblickende Förderer und Gönner dieses Werkes war! Dem großzügigen Plan der Bauanlage, der vom seligen Primas selbst entworfen war, entsprach der großzügige Geist im Innern, den alle Gäste von nah und fern bewundern lernten, wenn auch nicht alle von Anfang an davon überzeugt zu sein schienen. Denn manche Mitbrüder hatten sich draußen in der Stadt Quartier gesucht, um nicht, wie sie meinten, in St. Anselmo zu sehr eingeengt zu sein. Die Ärmsten! Wir haben sie herzlich, aber brüderlich ausgelacht, weil sie immer den weiten Weg zum Aventin zurücklegen mußten und obendrein ihre Furcht völlig unbegründet war. Mit dem klaren Blick des ehemaligen Offiziers, dessen Sporen zuweilen unter dem Habit noch zu klirren schienen, hatte

der Abtprimas richtig erkannt, daß die Äbte von allen Teilen des Erdkreises zusammengekommen waren, um sich gegenseitig kennen zu lernen und auszusprechen. So bot er alles auf, ihnen den Aufenthalt in St. Anselmo möglichst angenehm und heimisch zu machen. Selbst die Küche war international, so daß auch hier keiner zu große Opfer bringen mußte. Gelegenheit zur Aussprache gab es in Fülle, sogar bei Tisch, wo mittags und abends vom Schweigegebot dispensiert wurde. In den Unterhaltungsstunden ging es sehr heiter und gemütlich zu, und man darf ohne Übertreibung sagen, daß sich die vielen Söhne des hl. Benedikt, die von allen Richtungen der Windrose hieher geeilt waren, in St. Anselm trotz der Verschiedenheit der Satzungen, der Nationalität und der Sprache als Glieder einer einzigen großen Familie fühlten und zusammenfanden.

Der erste Morgen (3. Nov.) in Rom war außer dem schlechten Wetter für mich noch besonders unfreundlich. Die Tücken des römisches Klimas nicht kennend hatte ich mich erkältet und mußte statt an den Altar ins Bett. Als Entschädigung bekam ich aber die Wohltat einer überaus aufmerksamen Krankenpflege zu kosten, was auf der Reise doppelt wertvoll ist. Dem freundlichen Bruder Krankenwärter und dem nimmermüden Gastmeister (beide von Beuron) heute noch ein herzliches „Vergelt's Gott"! Die Herren Äbte machten an diesem Tage bei Regen und Wind einen Besuch in Trefontane, der Marterstätte des Völkerapostels, und brachten mir von den dortigen Trappisten in liebenswürdiger Weise ein Gläschen Eukalyptusgeist mit. Am Tage danach (Sonntag, 4. Nov.) — post hoc, non propter hoc — konnte ich die Reisegesellschaft bereits nach St. Paul „außerhalb der Mauern" begleiten, wo wir zugleich die für die Gewinnung des Jubelablasses vorgeschriebenen Kirchenbesuche begannen. Der freundliche damalige Abt-Ordinarius Bonifaz Oslaender zeigte uns in eigener Person die konstantinische Inschrift, welche das Grab des Apostels unter dem Hochaltare deckt: PAVLO APOSTOLO MART. Das schönste und längste Lobgedicht könnte nicht so gewaltig wirken wie diese drei wahrhaft klassischen Worte in ihrer wuchtigen Einfachheit: Dem Apostel Paulus, dem Martyrer. Was die Inschrift verschweigt, ergänzt die einzigartige Basilika mit ihren riesigen Raumverhältnissen und ihrer glorreichen Geschichte. Glückliche Mitbrüder, die zu Hütern eines solchen Heiligtums bestellt sind!

III.

Die Tage, die uns bis zur Einweihung von St. Anselmo (11. Nov.) noch frei blieben, benützten wir zu einer Fahrt nach Süden. Montag 5. Nov. brachte uns die Bahn nach der Station Kassino. Das gleichnamige Städtchen (einst „San Germano") und der Berg, der hinter ihm ansteigt, waren in dichten Nebel gehüllt. Doch als unser Fuhrwerk über die Hälfte des Berges hinter sich hatte, bot sich uns ein unvergeßliches Schauspiel: Unter uns lag in einem Meer von weißen Nebelwolken die Stadt, durch die wir soeben gefahren waren, ober uns lachte der italienische Himmel mit seinem entzückenden Blau, aus dem uns droben vom Berge herab das Erzkloster unseres Ordens

entgegengrüßte. Treffender hätte kein Maler den Gegensatz zwischen Weltleben und Klosterleben darstellen können. Da der damalige Erzabt Bonifaz Maria Krug eben auf einer Sammelreise für das »Soccorpo«, die Unterkirche, in Amerika weilte, empfing uns der gelehrte Prior Ambrosius Amelli (jetzt Abt von St. Maria in Florenz) aufs herzlichste. Er gab uns den eben dort weilenden Altmeister der Beuroner Kunstschule, P. Desiderius Lenz, zum Führer, welcher uns auch die interessanten Pläne zur Ausschmückung des Grabes unseres heiligen Ordensvaters (»Soccorpo«) zeigte. Im altehrwürdigen Turm aus St. Benedikts Zeit (»Torretta«), wo wir am nächsten Morgen das heilige Opfer feiern durften, fesselte mich ungemein das Antlitz des sterbenden Heiligen. Die ganze Schönheit des brechenden Auges habe ich weder vor- noch nachher auf irgend einer Reproduktion so wiedergegeben gefunden, wie sie dort im Original sich darbot. Vom berühmten Arkadenkreuzgang (dem »Paradiso«) vor der Kirche konnte ich am Abend die stille Pracht des südlichen Himmels bewundern, der sich in dieser Weltabgeschiedenheit über dem Kloster und der dahinter liegenden Bergwildnis wölbte. Ich weiß nicht, war es Wirklichkeit oder nur ein Gebilde meiner durch die geschichtlichen Erinnerungen beeinflußten Phantasie: mir schien es, als ob da oben die Sterne doppelt so groß und doppelt so nah wären als bei uns. Mit dem geistigen Auge habe ich sicher recht gesehen. — Weil wir so bequem den Berg heraufgefahren waren, mußten wir zur Buße den Abstieg auf der „Eselsstraße" wagen, die sich an Holperigkeit kaum übertreffen läßt; wenigstens war es damals so. Von den bunten Bildern, die uns dann Neapel und seine Umgebung bot, will ich nur Weniges berichten. Vom Belvedere des ehemaligen Kartäuserklosters San Martino aus konnten wir bestätigen, daß das Schifferlied »Santa Lucia« nicht übertreibt, wenn es singt: Dove sorrider volle il creato, „Wo der Schöpfer sein Lächeln zeigen wollte". Allerdings ragt in dieses Paradies die ernste Gestalt des Vesuv herein, der gerade damals „keinen Guten" rauchte, weshalb wir darauf verzichteten, dem Herrn einen speziellen Besuch abzustatten. Wir begnügten uns, sein Zerstörungs- und Erhaltungswerk in Pompei zu betrachten. Obwohl am Eingange in die Ruinenstadt groß angeschrieben war, daß es dem staatlichen Aufseher unter Strafe der Entlassung verboten sei, Trinkgelder anzunehmen, und obwohl es auf jedes Eintrittsbillett noch eigens gedruckt und im Reisehandbuch zu lesen war, spielte ich den ungläubigen Thomas. Wir hatten auch kaum die Rampe passiert, als ein weißgekleideter „Custode" mit dem Säbel an der Seite sich uns vorstellte und uns sagte, er habe die Fremden zu führen und zu schützen. „Daß ich die Herren führe, ist meine Pflicht; ob ich sie rasch und gut führe, ist meine Sache." »Capisco« war die Antwort. „Wir verstehen Sie." Weil er Wort hielt, bekam er gerne am Schluß einige „maccheroni für seine Kinder". Durch das Hinterpförtchen, zu welchem er uns hinausließ, gelangten wir auf kürzestem Wege zum südlichsten Punkt unserer Reise, zu dem in neuester Zeit so berühmt gewordenen Heiligtum U. L. F. von Valle di Pompei, der wir unsere kindliche Huldigung darbrachten. — Wie ein schreiender Gegensatz zur herrlichen

Natur und Kunst erschien in Neapel die Bevölkerung schmutzig, zerlumpt, lärmend, trinkgeldsüchtig und diebisch. Das hat uns vielfach den reinen Genuß verdorben. Inzwischen habe ich allerdings mein damaliges hartes Urteil ziemlich gemildert und das reiche Gemütsleben, den sprudelnden Humor und die rührende Genügsamkeit der Neapolitaner besser schätzen gelernt.

IV.

Mittwoch 7. November abends $^{1}/_{2}$9 Uhr waren wir wieder in Rom. Am nächsten Tage durften wir in einer öffentlichen Audienz bei St. Peter zum erstenmal den Heiligen Vater sehen. Monsignore Nagel, der damalige freundliche Rektor der Anima und spätere Kardinal-Erzbischof von Wien, hatte uns dazu Karten verschafft. Obwohl die Audienz auf $^{1}/_{2}$12 angesagt war, fanden wir uns schon um 10 Uhr ein, um Platz zu bekommen, mußten aber bis 12$^{1}/_{4}$ Uhr warten. Leider glich der Petersdom während dieser Zeit mehr einem Konzertsaal als einem Gotteshaus, und als endlich der Stellvertreter Christi, eine ehrwürdige Greisengestalt, fast eine Wachsfigur, hereingetragen wurde, da vergaßen die (meist italienischen) Pilger ganz, daß sie in der Kirche waren. »Evviva il Papa-Re« tönte es wie aus einem Munde; die Menge fiel auf die Knie, viele weinten vor Freude. — Von den Wanderungen zu den Museen und heiligen Orten der Siebenhügelstadt will ich schweigen; denn diese Eindrücke gehören zum Gemeingut aller Rompilger und sind schon oft geschildert worden. Nur von dem, was man bloß einmal erleben kann, will ich reden: von der Einweihung des großen internationalen Kollegs unseres Ordens, von St. Anselmo und den damit zusammenhängenden Veranstaltungen.

Der Name Leos XIII. wird für immer mit der Geschichte des Anselmianums verknüpft bleiben. Der große Papst war sein geistiger Vater. Deshalb wollte er auch am Ehrentag des Kollegs diesem einen ganz besonderen Erweis seiner Huld und Liebe zukommen lassen, indem er seinen Staatssekretär Kardinal Rampolla sandte und ihn bevollmächtigte, eine »Missa papalis« zu halten. Den Kardinal hatte ich mir als selbstbewußten, stramm auftretenden römischen Prälaten vorgestellt. Wie war ich enttäuscht, als am Vorabend der Kirchweihe (Samstag 10. Nov.) nachmittags 4 Uhr zur „Besichtigung" (recognitio) der heiligen Reliquien eine hohe, edle Gestalt erschien, die in ihren noch fast jugendlichen Zügen ganz das Gepräge der Milde und Ergebung trug, ja beinahe einen Stich ins Müde hatte. Als es mir am 12. November vergönnt war, den lebhaften geistvollen Greis Papst Leo XIII. aus der Nähe zu sehen, der einen Einschlag von Geschäftigkeit hatte, da wurde mir klar, daß die — namentlich in einem Teil der deutschen Presse — gegen „Rampolla" geschleuderten Vorwürfe wohl weniger auf den Kardinal als auf seinen Herrn und Meister gemünzt waren. Als ich vollends hörte, der Kardinal führe ein sehr innerliches Leben und habe vom Heiligen Vater das Privileg des hl. Philipp Neri erhalten, die Privatmesse nach der heiligen Wandlung bis zu einer Stunde auszudehnen, um ungestört mit dem eucharistischen Heiland

reden zu können, da verehrte ich ihn im stillen als einen werdenden »Santo«. Diese Vorstellung wurde gerechtfertigt und ergänzt durch die späteren Ereignisse. Die Tiara war Rampolla 1903 trotz des österreichischen Vetos sicher, doch demütig lehnte er sie aus freien Stücken ab. Zurückgezogen und vergessen widmete er im Schatten der Peterskirche die letzten Lebenstage seiner geliebten Wissenschaft, um noch im Tode den bitteren Kelch seines Heilandes zu leeren. Vor der Welt wurde Rampolla erst 1914 voll gerechtfertigt, als in Benedikt XV. seine Schule die Regierung der Kirche übernahm.

Vor den heiligen Reliquien wurde alle Stunden der Nacht von eigens dazu bestimmten Mönchen die betreffende Matutin mit Laudes gebetet. Ich verschlief richtig meine Stunde und kam gerade noch recht, um früh 2 Uhr zelebrieren zu können. Der Apparat zu einer solch gewaltigen Feier war riesenhaft. Jeder Vernünftige wird es daher entschuldigen, wenn trotz sorgfältigster Vorbereitung und trotz der vielen Zeremonienmeister (man sprach von 19 „päpstlichen Zeremoniaren“) nicht alles bis aufs kleinste klappte. Die eigentliche Kirchweihe begann um $8^1/_4$ Uhr, die »Missa papalis« erst um $^1/_2$1 Uhr, zur „Erfrischung“ kam man erst um $^3/_4$3 Uhr. Von unserer Reisegesellschaft durfte anfangs nur P. Martin in die Kirche, weil er das Prozessionskreuz trug. Während der Kardinal den Hauptaltar, Erzbischof Domenico Serafini nebst Bischof Rudesindus Salvado die beiden Nebenaltäre in der Oberkirche konsekrierten, weihten der Primas, die Präsides und einige bevorzugte Prälaten die Altäre in der Unterkirche. Unseren Präses, meinen Herrn Abt Eugen traf der Altar des hl. Michael und der übrigen heiligen Engel. Die dabei verwendete vergoldete Kelle wird heute noch als kostbares Andenken in unserem Kloster aufbewahrt. Da, wie gesagt, manches nicht aufs Härchen stimmte, wurde ich unvermutet zum Ersatz-Reliquienträger befördert und freue mich heute noch, daß ich mit drei anderen Mitbrüdern die „teure Last“, das »pondus pretiosum«, zum Hochaltare tragen durfte. Großartig wurde die ganze Feier aber eigentlich erst bei der päpstlichen Messe mit der vorausgehenden Terz. Was bisher an vielen Orten zerstreut war, sammelte sich in dem dichtgefüllten, neugeweihten Gotteshaus. Epistel, Evangelium, Sanktus und einige andere Partien wurden lateinisch und griechisch gesungen. Etwa 72 Mitren, ergänzt durch einen griechischen Bischof und einen Abt mit Kronen, das griechische Kolleg mit Paramenten, Priester in Pluvialien oder mit dem Meßkleid über den Chorrock bildeten außer dem lateinischen und griechischen Altardienst die große Assistenz des päpstlichen Kardinallegaten — wahrhaft ein Bild der katholischen Einheit, wie man es außerhalb St. Peter selten sieht. Daß an die Geduld der Sänger und des Klerus und namentlich des Kardinals sehr hohe Anforderungen gestellt wurden, läßt sich begreifen. Rampolla soll trotz seiner großen Liebe für St. Anselmo (hatte er ja Kirchenfenster gestiftet) den Ausspruch getan haben: „Meine erste Kirchweihe, aber keine zweite mehr!“ Unserm armen „Bruder Esel“ tat nach diesen Anstrengungen natürlich auf das »Rinfrescamento« die späte „Erfrischung“ wohl not, die nach der kirchlichen Feier für etwa 700 Personen in verschiedenen

Sälen angeboten wurde. Wenn allerdings der „Messagero“ zu berichten wußte, daß „sich alle, vom Kardinal bis zum letzten Abbatino satt gegessen hätten“, kann ich ihn nachträglich versichern, daß wir wegen der mangelhaften Belieferung durch die römischen Kaffees, die für die „Erfrischungen“ zu sorgen hatten, nicht auf unsere Rechnung kamen. Dagegen vereinigte uns am Abend, da wir wieder unter uns waren, ein gemütlicher, trauter Familientisch.

V.

Unvergeßlich wie der 11. November wird allen Teilnehmern der 12. November (Montag) bleiben. Die Äbte, deren Begleiter, die Professoren von St. Anselmo und viele andere Söhne des hl. Benediktus waren auf ½12 Uhr zur Audienz in den Thronsaal des Vatikan geladen. Nachdem der mit vielen Orden geschmückte, von seinem Kaplan und einem blauen Husaren begleitete Erzabt von Martinsberg Hippolyt Fehér eine kurze Privataudienz erhalten hatte, erschien Leo XIII. um 12 Uhr inmitten seiner Kinder. Ja, er war ganz „Vater“. Jede steife Etikette war beiseite gelassen; wir durften im gewöhnlichen Anzug kommen, die Äbte nur das Kreuz über dem Skapulier. Der Neunzigjährige trippelte vorwärts gebeugt herein; die raschen Schrittchen schienen auf die Schwächen des Alters zu deuten. Segnend sprach er ungefähr: »Damus benedictionem huic præclarae coronae Abbatum«, „Wir segnen diese herrliche Versammlung von Äbten“. Nachdem er sich gesetzt, rief er »Surgite (Surdschite), surgite« „steht auf“ und hieß uns näherkommen. „Wie Kinder um den Vater, so scharten sich die schwarzen Gestalten der Mönche um den Abt der Äbte, der ihrem Orden wahrhaft väterliche Liebe und Güte erwiesen hat“, schrieben später die St. Benediktus-Stimmen (1901, S. 30) in einer sehr wahrheitsgetreuen Schilderung dieser Audienz. Abtprimas de Hemptinne verlas nun langsam und deutlich eine warmgehaltene italienische Dankadresse, worauf der Papst gerührt auf lateinisch erwiderte. Da ich als „Statist“ große Bewegungsfreiheit hatte, eroberte ich mir ein ausgezeichnetes Plätzchen neben einem Schweizergardisten, der zur Rechten des Papstes dicht am Throne stand. So sah ich das Bild des greisen Leo aus nächster Nähe und hörte alles aufs beste. Körperlich schön war der Hochbetagte eigentlich nicht. Er schien nur aus Haut und Knochen zu bestehen, die Ohren standen weit ab, der Scheitel war kahl, der Mund auffallend breit. Aber aus den tiefen Augenhöhlen blitzten noch zwei frische geistreiche Äuglein, in welche die ganze Seele des großen Papstes ergossen schien. Wie er vorwärts gebeugt, eine silberne Tabaksdose in der Hand, den Worten des Primas lauschte und manchmal, ob aus Schwäche oder als Zeichen der Zustimmung weiß ich nicht, den Mund öffnete, sah er wirklich aus wie ein liebes altes Väterchen inmitten seiner Kinder. Als er aber seine Rede begann, die er sich mit groß geschriebenen Lettern, wie ich es gut unterscheiden konnte, aufnotiert hatte, da richtete er sich auf, streckte wie ein Rhetor die Rechte aus und schien sich für einige Augenblicke wieder ganz als Papst zu fühlen. Der in den Annales Ecclesiasticæ (1900 p. 478)

veröffentlichte offizielle Text ist etwas „frisiert"; denn manches entging dem altersgebeugten Mann, der öfters zitternd das Manuskript vor die Augen hielt: er trug nämlich keine Brille. Er wünschte, daß die Ordensjugend in St. Anselmo, das er hatte erbauen lassen, im Sinne des Aquinaten ausgebildet werde und den Geist ihres Stifters wieder in ihre Klöster zurücktrage. Darnach gab Leo mit zitternder Hand, aber mit fester Stimme den päpstlichen Segen. Als nun der Primas die einzelnen Bischöfe, Präsides und Äbte vorstellte, wurde es erst recht gemütlich. Das Gedächtnis des Heiligen Vaters und seine Sprachkenntnis legten treffliche Proben ab. Zum neuernannten Erzbischof Domenico Serafini von Spoleto, bisher Generalabt der Sublazenser Kongregation, sprach er: „Ich habe einen tüchtigen Mann auserwählt für dieses Bistum; es bedarf eines solchen sehr." Zu unserem Präses, Abt Eugen von Augsburg: »Semper floruit ordo Benedictinus in Bavaria et magis (madschis) florescat«, „Immer hat der Benediktinerorden in Bayern geblüht und er blühe noch mehr." Zum zweiten Tiroler-Abt (von Fiecht?): »Laudavi Tirolenses et laudo«, „Ich habe die Tiroler stets gelobt und lobe sie wieder." Zum Abtbischof Salvado von Neu-Nursia in Australien: „Es tut mir leid, Australien nicht genannt zu haben, aber es war in ‚dissitis et longinquis regionibus' eingeschlossen — es liegt eben so arg weit weg!" Zum Abt von Monte Vergine (die dortigen Mönche sind als Nachfolger der Wilhelmiten weißgekleidet): „Der Habit ist weiß, aber der Herkunft nach seid Ihr schwarz." Zum Abt von Marseille: „Der Bischof von Marseille ist ein ausgezeichneter Bischof in Gallien. Überbringe ihm meinen Segen; ich liebe ihn sehr." Ob der sterbende Bischof diese väterliche Botschaft noch erhielt, weiß ich nicht. Zum Abte von Cava: „Vor 70 Jahren bin ich in Cava gewesen." Dem kranken Abt Benedikt Menges, der kein ganzes Jahr mehr leben sollte, erteilte er einen besonderen Krankensegen, ebenso dem Primatialsekretär Dom Didier-Laurent von Ligugé (starb schon 1902). Den Präses der Englischen Kongregation Abt, jetzt Kardinal Gasquet fragte er nach dem Stand der Reform. Zum Abt Edmund Ford von Downside sagte der Papst, er möge Sorge tragen, daß der alte Geist in den englischen Klöstern auflebe; die Benediktiner sollten England zur Kirche zurückführen helfen. Bei den österreichischen Klöstern erwähnte Leo deren „Reichtum". Als er den Erzabt Plazidus von Beuron nach dem Stand seiner Kongregation fragte und sich über deren großen Zuwachs freute, meinte der Erzabt: „Am Anfang waren wir unser bloß zwei." »Dio vi ha benedetti« „Gott hat euch gesegnet", antwortete der Papst. Eine kurze, aber eindrucksvolle Illustration für die Macht des Gehorsams und für die Kraft des apostolischen Segens, den die beiden Wolter nach Deutschland mitbekommen hatten. Nach den Prioren kamen auch wir übrigen an die Reihe. Für jeden hatte der gemeinsame Vater der Christenheit ein liebes Wort oder ein kleines „Tätschchen" auf die Wange. Fast eine Stunde hatte die Audienz gedauert. Die meisten von uns sollten den Papst nicht wieder sehen. Aber die Ereignisse und Umwälzungen in den zwanzig Jahren nach seinem Tode lassen das Bild, das wir von ihm mitgenommen, nur

noch größer erscheinen. Viele seiner herrlichen Rundschreiben, die man zu seinen Lebzeiten bloß oberflächlich las, studiert man jetzt genau und erkennt, wie Leo XIII., mit außerordentlichen natürlichen Geistesgaben ausgestattet und dazu von Gottes Hand geführt, von hoher Warte aus uns späteren Geschlechtern die Wege wies, die wir in den kommenden trüben Tagen zu gehen hättten.

Vom großen Papst ging es zu seinem treuen Mitarbeiter Kardinal Rampolla. Auf die warmen Dankesworte des Primas erwiderte er mit einer beredten Schilderung des Aventin und seiner Geschichte. Er begrüßte „diese herrliche corona Abbatum“, welche den ganzen benediktinischen Erdkreis repräsentiere. »Mancano soltanto gli Abati dell' Oriente«, „Es fehlen nur noch die Äbte des Ostens“, fügte Rampolla mit lebhafter Handbewegung hinzu. In der Tat war es ein Lieblingswunsch Leos XIII., die Benediktiner in den Orient senden zu können, weil sie vor dem Schisma gestiftet seien und durch ihre Pflege der Liturgie Anknüpfungspunkte zur Wiedervereinigung der getrennten orthodoxen Brüder mit der Mutterkirche besäßen. Hat der Papst auch hier schon Wege gewiesen? Wenn die Wasser der roten Sintflut im russischen Osten sich verlaufen haben, wird diese Frage dann nicht vielleicht an unseren Orden herantreten?

Improvisiert, aber um so herzlicher war der dritte Besuch, den wir im Vatikan hierauf machten, nämlich bei dem, der das »Ecce nos reliquimus omnia«, „Sieh, wir haben alles verlassen“ zuerst gesprochen und so in gewissem Sinn der Vater des Ordenslebens geworden ist. In stilles Gebet versunken knieten sie da alle zwanglos untereinander am Grabe des hl. Petrus, junge, hoffnungsfreudige Mönchlein und ergraute, wetterfeste Veteranen, die sich in fernen Missionsgebieten erprobt oder die Bitterkeiten eines heimischen Kulturkampfs mitgemacht hatten, Männer der Wissenschaft, Seelsorger, Jugendbildner, Organisatoren, tiefinnerliche Seelen. Möchten sie doch alle an dieser einzigartigen Stätte neuen Mut für die Opfer ihres erhabenen Berufs geschöpft haben und neue Liebe zu Petrus und seinem Stuhle!

Wie eine Selbstverständlichkeit fügte sich den vorausgegangenen Ereignissen das Fest aller Benediktinerheiligen am folgenden Tage (Dienstag, 13. Nov.) an. Abtprimas Hildebrand hielt das feierliche Pontifikalamt. Bei der vorausgehenden Terz erhielt das Kapitel dieser Hore eine ganz eigene Färbung, wenn man den Abtprimas inmitten so vieler Mitbrüder sah. Er wurde zum Abbild des heiligen Ordensvaters, der da oben von ungezählten treuen Söhnen, die Gott ihm innerhalb 1400 Jahren geschenkt, umgeben war. Durfte nicht auch er mit einem gewissen Rechte singen: »Ecce ego et pueri mei, quos dedit mihi Dominus«, „Sieh mich und meine Kinder, die mir der Herr geschenkt hat!“ Nach dem Evangelium hielt der Rektor von St. Anselmo Dom Laurentius Janssens, jetzt Titularbischof von Bethsaida, eine prächtige lateinische Ansprache, in welcher er die Alumnen dafür zu entschädigen suchte, daß sie nicht zur Audienz hatten mitgehen dürfen. „Ihr habt nicht hingehen dürfen, weil der Hl. Vater euch zu sehr gelobt hat“, sagte er besänftigend. Von dem an das

Amt sich anschließenden »Ludus Academicus« mit seinen gediegenen Darbietungen möchte ich die von Prior Amelli verlesene Stelle aus einem Briefe seines in Amerika weilenden Erzabtes erwähnen, weil sie ein neuer Beweis der brüderlichen Gesinnung war, welche die ganze Versammlung erfüllte. „Obwohl", so hieß es, „der Erzabt von Montekassino als Nachfolger des hl. Benedikt eine Art Primat habe, so begrüße er die Einsetzung eines Abtprimas doch mit freudigem Herzen". Unvergeßlich ist uns auch das Klavierspiel des Bischofs Salvado geblieben. Er war als junger Missionär nach Australien gekommen und da er arm war, veranstaltete er mit Hilfe guter Leute ein Klavierkonzert, mit dessen Ertrag er ein Paar Ochsen und einen Wagen kaufen konnte. So fing er an, die tiefgesunkenen Australneger zu missionieren und ihr Obdach unter freiem Himmel und ihre seltsame Kost (Schlangen, Würmer etc.) zu teilen. Jetzt am Ende seiner Laufbahn konnte er als 86jähriger Greis, als Abt und Bischof eine blühende Abbatia nullius (Abtei mit Diözesanrechten) zurücklassen. Für den, der diese Vorgeschichte kannte, hatte es einen eigenen Reiz, die beiden Klavierkonzerte miteinander zu vergleichen, als der muntere Greis ein Australnegerlied zum besten gab und es gewandt auf dem Klavier begleitete. Das Thema des Liedes war allerdings nur Wilden-Poesie: Ein Tier wird geschlachtet, geröstet, verzehrt! Bischof Salvado sollte nicht mehr heimkehren. Dem getreuen Nachfolger des Völkerapostels wurde schon einen Monat später (29. Dez. 1900) der Trost zuteil, am Grabe des hl. Paulus sein müdes Haupt zur Ruhe legen zu dürfen. Nach dem gemeinsamen Mittagsmahl, bei dem Abt Benedikt Bonazzi von Cava, zwei Jahre später Erzbischof von Benevent, dem Hl. Vater „hundert Jahre und darüber" wünschte, hielt Erzbischof Serafini die feierliche Pontifikalvesper, an die sich die Totenvesper anschloß. Am nächsten Tag (Benediktinerallerseelen) sang der erst am Sonntag vor seiner Romreise benedizierte Abt Laurentius Larkin von Douai (Woolhampton) das Requiem für die verstorbenen Mitbrüder in der Unterkirche. Die meisten der damals anwesenden Äbte sind inzwischen ganz in die Gruft hinuntergestiegen, weshalb ich dem römischen Photographen heute noch etwas zürne, daß er erst am 15. Nov. (Donnerstag) auf dem Plan erschien, nachdem inzwischen schon viele Teilnehmer die ewige Stadt verlassen hatten. Gewandt war dieser Lichtbildner, das muß ich sagen. Als der kritische Moment des Knipsens kam, da hub er in Latiums Sprache an: »Dixi: unum-duo-ter!«. Die Wirkung dieses klassischen Latein zittert heute noch auf manchem Gesicht des Lichtbildes nach.

St. Anselmo mit all seinen regelmäßigen Bewohnern hatte in den letzten Wochen und Tagen seine Kräfte aufs höchste angespannt und alles aufgeboten, den lieben Gästen und Mitbrüdern aus aller Welt ein trautes Heim zu bereiten. So hat es niemand dem Abtprimas verübeln können, wenn er an den Schluß des Festprogramms (Pontifikalamt und Prozession nebst Mittagsmahl bei St. Paul, Vesper und Tedeum bei St. Anselm Sonntag, 18. Nov.) die Worte aus den Königsbüchern setzte: „Und am achten Tage aber zogen sie freudig wieder heim in ihre Gezelte" (1 Kön. 8, 66). Jedermann begriff die Berechtigung

dieses zarten Winkes. Da unsere Zeit drängte, konnten wir nicht bis zum 18. Nov. bleiben, sondern verabschiedeten uns noch am 15. Nov. „Jetzt sollt es halt noch gut hinaufgehen", zum Himmel hinauf, meinte beim Abschied unser hochwst. Herr Präses. „Nun", tröstete ihn der Abtprimas, „wenn jemand ein Haus baut, dann setzt er auch den Dachstuhl darauf; der liebe Gott macht es nicht anders". Schon drei Jahre später (am 8. August 1903) sollte sich dies Wort an meinem teuren Vater in Christo bewahrheiten. Zehn Jahre darauf (13. August 1913) folgte ihm der Primas im Tode nach. Er hatte tatsächlich einen guten Teil seiner Gesundheit seinem Lebenswerk zum Opfer gebracht. Den letzten Stoß versetzte ihm seine Reise nach Amerika, die er für St. Anselmo unternommen hatte. Als er da ganz inkognito mit seinem treuen Sekretär P. Hilarius auf der Heimreise nach Rom eines Abends in Augsburg eintraf, sagten wir uns: „Er ist ein gebrochener Mann." Und so war es auch.

Zum Abschied durften wir noch dem griechischen Pontifikalamt im Griechischen Kolleg St. Atanasio beiwohnen, das Leo XIII. wohl aus den obgenannten Gründen unserem Orden anvertraut hatte. Dort waren wir auch zum Mittagsmahl geladen, bei dem ich mitten unter den griechischen Alumnen aus Sizilien, Korsika, Kalabrien usw. zu sitzen kam und Gelegenheit hatte, ihre sonngeschwärzten Gesichter, ihre zylinderförmige Kopfbedeckung und ihr übersprudelndes südliches Temperament zu studieren. Während eines griechischen Hymnus, ähnlich den Laudes Hincmari, mußten wir aufbrechen und fuhren zur Bahn. Unter strömendem Regen bei einbrechender Dämmerung sagten wir der ewigen Roma Lebewohl. Die folgenden Tage, an denen wir in Florenz und Genua schöne Stunden verlebten, brachten uns immer weiter nordwärts. Im Dom zu Mailand konnten wir am Sonntag den 18. November einer Predigt des Kardinals Ferrari lauschen, der den Advent, welcher im ambrosianischen Ritus schon sechs Sonntage vor Weihnachten beginnt, eröffnete. Welch großes Ansehen dieser Kirchenfürst, der sich den hl. Karl Borromäus zum Vorbild nahm, genoß, zeigte später sein großartiges Leichenbegängnis, bei dem Freund und Feind dem selbstlosen guten Hirten ungeteiltes Lob spendete. Prächtig war die Prozession, bei welcher die Pfarrer von Mailand rote Pluvialien und einen Stab mit silbernem Knopf trugen. Vor und nach dem Himmel mit dem Allerheiligsten gingen je zwölf Torzenträger; Frauen waren nur drei dabei und zwar schritten sie mit schwarzem Schleier vor dem Himmel einher wie altrömische Matronen. Am Montag den 19. November ging es durch den St. Gotthardtunnel hinein in das Reich des Nebels, der die Berge dicht einhüllte. Umso freundlicher strahlten die Gesichter der gastfreundlichen Mitbrüder in Einsiedeln, wo wir Rast machten. Der damalige Herr Dekan und jüngst verstorbene Fürstabt Thomas Aquin Bossart erzählte uns, daß er 1885 mit P. Hieronymus Äbischer an der Gregorianischen Universität in Rom studiert habe. Eines Tages seien sie auf dem Heimweg von der Gregoriana dem Titularabt Tosti begegnet, der aus seinem Wagen stieg und sie fragte, woher sie kämen. Er bedauerte, daß wir Benediktiner

keine eigene Hochschule hätten und versprach zum Heiligen Vater Leo zu gehen und ihm den Vorschlag zur Gründung eines internationalen Benediktinerkollegs zu machen. Etwas später brachte Abt Fintan Mundwiler von St. Meinrad den beiden „Einsiedlern" in S. Basilio, wo sie wohnten, die frohe Kunde, der Papst habe dem gelehrten Abt Tosti versprochen, er werde nicht ruhen bis dieses Werk zustande gekommen sei. Es hatte ja auch Abt Bonazzi von Cava in seiner Tischrede bei St. Anselmo am 13. November sich freudig gerühmt, daß er dabei gewesen, wie der erste Entschluß zur Errichtung des Anselmianums gefaßt worden sei. Da St. Anselmo im Mittelpunkt der Reiseerinnerungen steht, dürften diese kleine Einzelheiten nicht ohne Interesse sein, zumal wir Zeugen waren, wie gut Tosti und Leo XIII. ihr Versprechen eingelöst und wie herrlich mit Gottes Hilfe der einfache Wunsch in die Wirklichkeit umgesetzt wurde.

Dienstag, 20. Nov. durften wir bei der lieben Gnadenmutter das heilige Opfer feiern und eilten weiter über Feldkirch nach Mehrerau, wo wir aufs gastfreundlichste von den Söhnen des hl. Gerhard empfangen wurden. Der Tag der Opferung Mariä (Mittwoch, 21. Nov.) brachte uns endlich in unser liebes Bayernland zurück. In Buchloe mußten wir uns trennen. Fast hätte der Herr Abt von Metten uns eine böse „Nachkirchweih" bereitet. Nachdem der hochwürdigste Herr ohne Begleiter in seinem lieben Kloster angekommen war, erkrankte er lebensgefährlich am Typhus und mußte die heiligen Sterbsakramente empfangen. Doch Gott, der ihn für den Stuhl des hl. Willibald vorherbestimmt hatte, erbarmte sich seiner und so konnten Seine Bischöflichen Gnaden von Eichstätt im vorigen Jahre 1923 in voller Rüstigkeit das goldene Priesterjubiläum feiern. Ad multos annos!

Mögen diese schlichten Plaudereien einen kleinen Beitrag zum kommenden Silberjubiläum von St. Anselmo bilden und ihm zu den alten Freunden recht viele neue hinzu erwerben!

Pauluslesung (zum 29. Juni).

Joh. Chrysostomus: Homilien zum Römerbrief, Einleitung.

Wenn ich die Briefe des hl. Paulus vorlesen höre, wie das so häufig geschieht (wöchentlich zweimal, oft drei- und viermal, falls Feste von hl. Marterern einfallen): dann bin ich entzückt beim Klange dieses geistigen Trompetenschalles, mein Herz jubelt, und ein wahres Verlangen glüht in mir, wenn ich diese teure Stimme erkenne; ja fast wird mir die Gestalt des Apostels leibhaft vor die Sinne gezaubert, und ich sehe ihn, wie er spricht. Zugleich aber ergreift mich Schmerz und Wehmut, daß nicht alle diesen Mann kennen, wie er es verdient, ja daß viele ihn gar so wenig kennen. Das kommt nicht von mangelnder Begabung her, sondern davon, daß man mit diesem heiligen Mann nicht fortwährend verkehren will. Denn auch bei mir beruht die Bekanntschaft mit ihm, wenn ich eine solche besitze, nicht in Geisteskraft und Verstandesschärfe, sondern auf beständigem Umgang mit dem Manne, auf einer heftigen Zuneigung zu ihm. Den Freund kennt vor allen andern der Freund: er ist ja Gegenstand seiner Herzenssorge ... (Röm. Brevier am 2. Sonntag n. Ersch.)

Eine Schule des geistlichen Lebens.

Des Abtes Garcia de Cisneros Exercitatorium spirituale.

Von P. Benedikt Baur (Beuron).

Der moderne Mensch redet viel vom religiösen „Erleben". In der Tat hat der Ausdruck auch einen guten, ja sehr guten Sinn. Es genügt nicht, daß die geoffenbarte Wahrheit leise, leise an die Türe unseres Geistes pocht und rein verstandesmäßig von uns aufgenommen wird: sie muß die ganze Seele, Verstand und Willen und das tiefste Innere, das Gemüt erfassen und mit Licht und Leben erfüllen. Die Seele muß in der religiösen Wahrheit eine Quelle inneren Wachstums, einen Erreger neuen, höheren, fruchtbaren Lebens in sich aufnehmen; sie muß durch sie wachsen. Als lebendige Kraft muß die so aufgenommene Wahrheit dann das Handeln bestimmen, es bereichern und gestalten. Die Wahrheit muß Lebensziele zeigen und die Wege ebnen zu diesen Zielen. Sie muß Entschlüsse wecken, Mut und Lust, die Entschlüsse zu Taten werden zu lassen.

Diesem berechtigten Streben kommt in hohem Maße Garcia de Cisneros entgegen. Benediktiner in Valladolid, wurde er 1493 nach dem Kloster Montserrat gesandt, das altehrwürdige Heiligtum Spaniens vor äußerem und innerem Verfall zu bewahren. Dort leitete er das Kloster und machte es zu einem Leuchtturm benediktinischen Lebens. Um das geistige Leben seiner Mönche zu fördern, schrieb er für sie sein »Exercitatorium spirituale«. Unter dem Titel „Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung" ist es letztes Jahr in der Sammlung der „Bücher für Seelenkultur" bei Herder in Freiburg deutsch erschienen. Übersetzt ist es von M. Raphaela Schlichtner, einer Benediktinerin vom Nonnberg in Salzburg, eingeleitet von P. Erhard Drinkwelder aus St. Ottilien, der über „Garcia de Cisneros, O.S.B. († 1510) und seine ‚Übungsschule des geistlichen Lebens'" bereits im dritten Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 289 ff.) geschrieben hat.

Das Innerste und Tiefste, was Abt Garcia de Cisneros seinen geistlichen Söhnen zu bieten hat, ist in seinem Exercitatorium zusammengestellt. Was diese „Schule" für den modernen Menschen so wertvoll macht, ist nicht so sehr der Inhalt, den Cisneros aus den besten Vertretern der alten Aszese und Mystik schöpft und den uns so viele andere aszetische Schriften ebenfalls bieten, als die Methode. Die religiöse Wahrheit senkt sich als Lebenskeim nur dann in die Seele, wenn sie still und ruhig auf den Menschen einwirken kann, wie die Sonne mit ihrem Licht und ihrer Wärme auf das Blümlein der Au. Aber eben das fehlt dem religiösen Leben unserer Tage: die Zeit, die Ruhe, die „Gelassenheit". Zum Stillhalten und zum Zeithaben, zu eben dieser inneren „Ruhe und Gelassenheit" erzieht uns die Weisheit, die in dieser Schule wirkt. Nicht die Wahl eines Lebensstandes, auch nicht die Erneuerung des Geistes im bereits gewählten Stand bezwecken des Abtes „Übungen". Sie erstreben eine ganz allmähliche, langsam in organischem Wachsen den ganzen Menschen bleibend erfassende und er-

neuernde Umgestaltung des Menschen in Gott. Der Schüler des Meisters Cisneros ist sich selbst überlassen. Er ringt sich nicht in kurzbefristetem hartem Willenskampf zu kräftigen Vorsätzen durch, er steckt sich nicht Schritt für Schritt ein neues Ziel. Er hat von Anfang an nur ein Ziel vor Augen: Läuterung und Liebe.

Die Zeit, die der Schüler täglich auf seine Übung zu verwenden hat, ist nicht lang: eine halbe Stunde Betrachtung und eine Viertelstunde geistliche Lesung. Für Anfänger empfiehlt Cisneros die Zeit am Morgen, für den Fortschreitenden die stille Abendstunde „nach der Komplet". Eine Woche dient der Vorbereitung und allgemeinen Orientierung in Form einer geistlichen Lesung am Morgen (Kap. 1—11). Dann beginnen die eigentlichen Betrachtungen des Weges der Läuterung (Kap. 12—18). Jeder Tag hat nur eine einzige Betrachtung. Ist die erste Woche mit ihren sieben Betrachtungen zu Ende, so wird die ganze Reihe der Betrachtungen Woche für Woche wiederholt, bis die Läuterung hinreichend fortgeschritten ist. Durch die Wiederholung des an sich schon sehr beschränkten Stoffes unterscheidet sich diese „Schule des geistlichen Lebens" von anderen ähnlichen Anleitungen; sie gerade sichert ihr den Erfolg. Die Kap. 19—22 bieten den Stoff für die geistliche Lesung. — Nach Vollendung der Betrachtungen des Weges der Läuterung folgen die des Weges der Klärung. Es sind wiederum sieben. Sie handeln von den Wohltaten Gottes (Kap. 23). Die Betrachtungsreihe wird beliebig oft wiederholt. Den Stoff für die geistliche Lesung liefert die Heilige Schrift und die „Nachfolge Christi". In der letzten Woche der „Klärung" tritt an Stelle der bisherigen sieben Betrachtungen die Erwägung des Vaterunsers (Kap. 24). Als geistliche Lesung dienen in dieser Woche Kap. 25 und 26. — Es folgen die Betrachtungen für den Weg der Einigung, wiederum sieben, die Woche für Woche wiederholt werden (Kap. 27). Die Kap. 28—48 enthalten die geistliche Lesung für diese Zeit. Sie geben eine theoretische Einführung in die „Beschauung", auf die der Schüler in den vorausgehenden Übungen praktisch vorbereitet worden war.

Mit Kap. 49 beginnt der zweite Teil des „Lehrganges". Er behandelt „das Leben und Leiden Jesu als Stoff der Beschauung". Auf ihn folgt in den Kap. 61—68 ein dritter Teil, der „die Hindernisse und Hilfsmittel der Beschauung" bespricht. Die Betrachtungen des zweiten Teiles (Kap. 49—60) sind nicht mehr an einzelne Wochentage geknüpft. Als entsprechende geistliche Lesung sind Kap. 61—68 gedacht. Ob nun der einzelne in den vorausgehenden Betrachtungen so weit gelangt ist, daß er sich im zweiten Teil bis zur Beschauung erhebt, hängt ja nicht vom Stoff ab noch auch von der Methode, sondern vor allem von Gottes Gnade. Cisneros folgt auch hier den Grundsätzen der traditionellen Mystik, daß man sich durch ein geeignetes Gebetsleben auf die Beschaulichkeit vorbereiten kann. Er findet es als den normalen Verlauf des geistlichen Lebens, daß das betrachtende Gebet, gewissenhaft geübt, im allgemeinen zum Affektivgebet und zum eigentlich beschaulichen Gebet führt. Die Stoffe des zweiten Teiles sollen den Beschaulichen in der Übung der Beschauung erhalten und fördern.

Wir haben hier somit in der Tat eine „Schule des geistlichen Lebens“, die uns erziehen will, daß wir auf dem Weg einer gesunden Betrachtung langsam voranschreiten bis zu den Höhen der Beschauung. Der ganze Stoff, den Cisneros uns vorlegt, könnte in etwa einem Jahr durchgeübt werden. Bei vielen wird ein gründliches Eindringen mehr Zeit in Anspruch nehmen, vielleicht einige Jahre. Dann kann aber der Stoff in Wahrheit in die Seele eingedrungen, ihr in Fleisch und Blut übergegangen sein. Dann sind ihr auch die religiösen Wahrheiten wirklich zum religiösen „Erlebnis“ geworden. Sie „lebt“ davon und ist an ihnen gewachsen.

Des Abtes Programm lautet also: Vertiefung des inneren Menschen, Vertiefung des Glaubensgeistes und des Geisteslebens auf der Grundlage der Väterüberlieferungen. Wir finden in seinen Unterweisungen etwas von der wohltuenden Ruhe und Milde der Alten, von ihrem weißen Maßhalten, ihrer gottinnigen Einfalt, ihrer Tiefe und Weite. Das entzückt und macht die Unterweisungen jedem verständlich.

In der wertvollen Einführung zur wohlgelungenen deutschen Übersetzung handelt P. Erhard Drinkwelder u. a. über „die geistlichen Übungen des Garcia de Cisneros und das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius von Loyola“. Hier deckt er den grundlegenden Unterschied zwischen Cisneros und Ignatius auf. Bei Ignatius handelt es sich um eine zeitweise ausschließliche Beschäftigung mit Gebet und Betrachtung. Die Berufsarbeiten sollen soweit wie möglich ausscheiden. Jeder Tag umfaßt bei ihm mehrere, zuweilen fünf Betrachtungen. Den Mittel- und Höhepunkt bildet die Wahl eines neuen Lebensstandes oder die Wahl einer neuen Auffassung und Erfüllung des bereits gewählten Standes. Alles ist zunächst auf die eigene Tätigkeit des Exerzitanten unter Anleitung eines Exerzitienmeisters eingestellt; nur selten kommt die „Mystik“ zu ihrem Rechte, so in der erhabenen Schlußbetrachtung über die göttliche Liebe. Garcia de Cisneros dagegen sucht, wie die hl. Theresia um die Mitte des 16. Jahrhunderts es tut, seinen Schüler direkt zum Streben nach der Beschauung und nach mystischen Gnaden zu erziehen. Seine Übungen zielen nicht auf bestimmte Einzelvorsätze ab, sondern auf Herzenslauterkeit und Gottesliebe, alles andere überläßt er dem Wirken der göttlichen Gnade. Deshalb sollen die Übungen keine bloß bestimmte Zeit hindurch gehalten werden: sie sollen dauernd und für immer dem täglichen Leben und der täglichen Berufsarbeit sich eingliedern. Er kennt mit dem hl. Bonaventura für einen Tag nur einen Betrachtungsgegenstand, nur eine Betrachtung. Er kennt auch keine bestimmte Dauer der „Betrachtung“. Eine Betrachtung am Morgen mit „praktischen Vorsätzen“ ist ihm fremd. Gegenüber diesem wesentlichen Unterschied treten gewisse Ähnlichkeiten des Exerzitienbüchleins des hl. Ignatius mit dem Exercitatorium des Cisneros als nebensächlich zurück.

Wir zweifeln nicht, daß die „Schule des geistlichen Lebens“ viele von ihrer Hast und Unruhe und seelischen Unfruchtbarkeit erlösen und dadurch im Innenleben in hohem Maße fördern kann. Uns scheint, daß der Benediktiner von Montserrat aus dem 15. Jahrhundert mit seinem stillen Wesen uns Modernen nahe, sehr nahe steht.

Kleine Beiträge und Hinweise

Mittelalterliche Buchmalerei.

Die angesehenste und fruchtbarste Schule deutscher Buchmalerei im Mittelalter blühte von 970—1030 auf der von den grünen Wellen des Bodensees umspülten Benediktinerinsel Reichenau. Die höchsten Würdenträger beehrten die klösterlichen Maler mit ihren Aufträgen: Die Erzbischöfe von Köln und Trier, die Kaiser Otto III. und Heinrich II., Papst Gregor V. Zu den Meisterwerken der Schule zählt auch die Bamberger Apokalypse, ein Geschenk der Kaiserin Kunigunde an das Kollegiatstift St. Stephan in Bamberg, die H. Wölfflin kürzlich in 2. Auflage herausgegeben hat[1]. Der anerkannte Deuter der neueren Kunst hat sich den besonderen Dank aller Kunsthistoriker dadurch gesichert, daß er es unternommen hat, auch einmal ein Denkmal mittelalterlicher Buchmalerei form- und kunstgeschichtlich zu behandeln. Das Urteil hierüber hat sich nämlich in den letzten hundert Jahren stark gewandelt. Fr. Kugler fand die Zeichnung der Apokalypse „verschroben — manieriert" und eine verwandte Prachthandschrift der Münchener Bibliothek, clm. 57, „formlos und widerwärtig". Auch Vöge und Haseloff konnten sich fünfzig Jahre später in ihrer Bewertung noch nicht freimachen von den Maßstäben einer naturalistischen Kunst. Man gab der plastisch-modellierenden Darstellung unbedingt den Vorzug vor der linear-platten und betrachtete eine flächenhafte Zeichnung, die die Linie aus Überzeugung schematisiert, als Verfall.

Die mittelalterliche Malerei bewertete die dreidimensionale Darstellungsweise anders als wir es zu tun pflegen. Räumliche Perspektive und plastische Körpermodellierung wurden bewußt abgelehnt zugunsten einer flächig linearen Zeichnung. Überall ist die Wirkung nicht auf die einzelne Figur abgestellt, sondern auf die Bilderscheinung im Ganzen: Der Rhythmus der Flächenverteilung, die großen Richtungsgegensätze, die allgemeinen Linienzusammenhänge haben das erste Wort. Getrenntes wird in einheitlichem Zuge verbunden, die Figur lebt von ihrer Beziehung zur Nebenfigur und die Gesamtheit der Figuren von ihrer Beziehung zur Fläche. Die Beuroner Kunst beruht großenteils auf denselben Stilprinzipien.

Die monumentalen Wirkungen, worauf diese Malerei ausgeht, kommen auch in der Farbe zum Ausdruck. Durchweg ins Kühlere gebrochen und vereinfacht in der Wahl der Töne, besitzt das Kolorit eine strenge Einfalt und Gebundenheit. Die verwendeten Deckfarben wirken flach. Fläche steht gegen Fläche.

Die Wiedergabe der Miniaturen in Originalgröße verdient ebensosehr Anerkennung wie die Verwendung des gelblichen, warm getönten Papiers der Tafeln, wodurch die Wirkung der Bilder wesentlich erhöht wird. So besitzen wir, nicht zuletzt dank dem Wagemut des Verlags, eine Musterausgabe eines mittelalterlichen Meisterwerkes deutscher Buchmalerei aus der Hand eines unserer größten Kunstkenner.

Was Wölfflin formgeschichtlich erklärt, den flächenhaften Stil der mittelalterlichen Buchmalerei, das sucht K. Pfister in seiner Schrift „Die mittelalterliche Buchmalerei des Abendlandes"[2] geistesgeschichtlich zu ergründen. Leider geschieht das nicht mit der wissenschaftlichen Methode, die Wölfflin eigen ist. Pfister betrachtet die mittelalterliche Buchmalerei „als Ausdruck der Ganzheit des katholischen Mittelalters. Ein erstes Mal soll der Versuch gewagt werden, das Schaffen eines Jahrtausends als Ausstrahlung religiöser Visionen zu deuten. Aus der Unbedingtheit der christlichen Lehre hat sich die Buchmalerei eine Form geschaffen, die fern von aller Realität, jenseits von Perspektive und Atmosphäre lebt und den unwirklichen und unirdischen Sinn der Offenbarung ausdrückt. Diese Abstraktionen sind nicht um ihrer selbst willen geschaffen, sondern dienen dazu, den Geist der Lehre sinnfällig zu machen."

Es war unausbleiblich, daß die übernatürliche Weltanschaunng der katholischen Kirche ihren Kunstwerken einen ausgesprochen religiösen Charakter aufprägte, doch

geschah das nur selten unter Verkennung der von Gott gewollten natürlichen Ordnung. Die von Pfister angeführte Auffassung ist einseitig und stark übertrieben. Viel tiefer ist M. Dvořák in seiner bekannten Abhandlung: Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei[3] in die Geistesverfassung des Mittelalters eingedrungen und hat ihren Einfluß auf die bildende Kunst richtiger dargelegt. Auch er betont, vielleicht etwas über Gebühr, die vorwiegend spiritualistische Grundlage der altchristlichen und frühmittelalterlichen Lebensauffassung; seit dem 12. Jahrh. aber beginne ein bewußter Ausgleich zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Weltordnung, der besonders in den Meisterwerken der französischen, deutschen und italienischen Skulptur des 13. Jahrh. so großartig zum Ausdruck gekommen ist.

Das ganze Gebiet der deutschen Buchmalerei von der germanischen Stammeszeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts faßt Fr. Jacobi in einem kurzen, systematischen Abriß zusammen[4]. An der Hand von zahlreichen Bildproben legt er die charakteristischen Stilmerkmale in der Entwicklung der deutschen Buchmalerei dar. Die anziehende Aufgabe ist mit Sorgfalt durchgeführt. Die Stilanalyse erstreckt sich nicht nur auf die großen Epochen und Malerschulen, sondern auch auf die wichtigsten Einzelheiten der Ornamentik, der Initialen, der Figuren, der Gewandung, des Raumes und der Landschaft. Etwas einseitig ist die Auswahl der Bildproben, die vorwiegend bayerischen und süddeutschen Malerschulen entstammen. Als Ganzes bildet das Büchlein für alle Kunstliebhaber, seien sie Kunsthistoriker, Künstler, Kulturhistoriker oder Theologen eine vortreffliche Einführung in die deutsche Buchmalerei. Das umsomehr, als eine reiche Bibliographie über die einschlägige Literatur beigegeben ist. Der Verlag hat mit der vornehmen Ausstattung das Werkchen zugleich zu einem Muster moderner deutscher Buchkunst erhoben.

[1] Die Bamberger Apokalypse, Eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000. 4° (38 S. mit 63 Lichtdrucken und 2 farbigen Tafeln). München 1921. Kurt Wolff Verlag. [2] München 1922, Holbein-Verlag. gr. 4° (40 S. mit 4 farbigen und 36 Schwarzdrucktafeln). [3] Historische Zeitschrift, Bd. 119 (1918). Ders., Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. München 1924, R. Pieper, S. 43 ff. [4] Die deutsche Buchmalerei in ihren stilistischen Entwicklungsphasen. 8° (136 S. mit 70 Tafeln und Abbldg.) München 1923, F. Bruckmann.

P. Adalbert Schippers (Maria-Laach).

»Almanach catholique français pour 1924«.

Wir haben in Deutschland seit 1908 unser wissenschaftlich wertvolles „Kirchliches Handbuch"; Frankreich veröffentlicht seit 1920 unter dem Patronate des »Comité catholique des amitiés françaises à l'étranger« seinen äußerst geschickt abgefaßten „Almanach". (Paris 6e, Bloud & Gay, 3, Rue Garancière). Msgr. Baudrillart hat ihn wieder mit der Gewandheit des Franzosen und der Zielsicherheit des Eiferers für seine Nation eingeleitet. Er findet seine Art „gut französisch": „lächelnd und ernst zugleich"; seinen Zweck bestimmt er dahin: er wolle Inland und Ausland bekannt machen mit dem gegenwärtigen katholischen Frankreich. Kein Zweifel, dieses Ziel wird zum guten Teil erreicht. Das religiöse, soziale, künstlerische, literarische Leben Frankreichs zieht im Flug an uns vorüber, nicht einmal Rechts- und Gesundheitspflege, Wandern und Sport sind ganz vergessen. Das religiös-kirchliche Leben wächst überall und erhält sich in den besonderen Diözesaneinrichtungen, das geistige geht allenthalben von einzelnen Kulturstätten und Führergestalten aus. Über das eine wie das andere erhalten wir genügenden Aufschluß; besonders dankbar begrüßt man das kleine „Biographische Lexikon der bedeutendsten Persönlichkeiten des katholischen Frankreich", das Name, Stellung, wichtigste Werke und, klug genug, auch den Wohnort angibt. In manchem setzt der neueste „Almanach" die vier früheren voraus; in allem ist er lehrreich. Die fünf Franken, die er kostet, ist er wert. Die Aufforderung Baudrillarts an andere Länder durch ähnlich einfache „Kalender" Frankreich leichten Einblick in ihr Wesen und Wirken zu geben, verdiente schon deshalb auch bei uns Beachtung, weil wir so etwas brauchten, um erst einmal einander recht kennen zu lernen, woran noch viel fehlt.

P. Sturmius Kegel (Beuron).

Bücherschau

Heilige Schrift und Leben Jesu

Schöpfer, Dr. Ämilian: Geschichte des Alten Testaments. Mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. 6. Auflage. 2 Halbbände. gr. 8° (VIII, XVI u. 752 S.) München 1923, Verlag Natur & Kultur. Je M. 10.—

Seit das gediegene „Handbuch zur biblischen Geschichte" von Schuster und Holzammer (Freiburg[7] 1910) vergriffen ist, hatten wir in deutscher Sprache kein Werk mehr, das die gebildeten Laien rasch und zuverlässig aufklärte über den gegenwärtigen Stand der zahlreichen, oft schwierigen Fragen, die bei der Schriftlesung auftauchen können. Mit der neuesten 6. Auflage seiner „Geschichte des Alten Testaments" hat uns Schöpfer ein solches Hilfsmittel geschenkt. Wieviel Detailkenntnisse, aber auch wieviel Beschränkung in der Auswahl des Stoffes verlangt solch ein Werk, das ein wirklich zuverlässiger Führer durch die modernen Bibelfragen und ein Helfer in der Verteidigung der gläubigen Auffassung der Heiligen Schrift und ihrer Grenzgebiete genannt werden kann! Besonders angenehm berührt bei diesem Buch der große Zug, der durchs Ganze geht. Über dem wissenschaftlichen Kleinkram, mit dem sich die modernen Geister vielfach abplagen müssen, vergißt man sonst so leicht die großen Linien, die Gottes weise Vorsehung der Geschichte der Menschheit, besonders der des auserwählten Gottesvolkes, eingezeichnet hat und die das Alte mit dem Neuen Testament verbinden. Schöpfer wandelt hierin so recht in den Bahnen, die einst Abt Haneberg ging in seiner immer noch wertvollen „Geschichte der biblischen Offenbarung" (Regensburg[4] 1876). Einen breiten Raum nimmt bei ihm auch das apologetische Moment ein. Was die moderne Geschichts- und Naturwissenschaft gegen die biblischen Berichte vorbringt, wird kritisch beleuchtet und sachgemäß widerlegt. Kaum eine wichtigere Frage ist dabei übersehen.

Es sei gestattet, aus dem reichen Inhalt des Buches einzelnes besonders hervorzuheben. Die Grundsätze, die über das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft an der Hand der neuesten kirchlichen Richtlinien aufgestellt werden, dienen zur Beruhigung ängstlicher Gemüter. Zum erstenmal ist in das Werk ein anschaulich geschriebener Abschnitt aufgenommen über den „Schauplatz der heiligen Geschichte, Land und Leute". Da tauchen Völker vor uns auf, die man vor 20 Jahren kaum dem Namen nach kannte und die doch uralte eigene Kulturen besaßen (die Sumerier, Amorrhiter, Hethiter, Mitani). Ausführlich wird der Leser über chronologische Fragen unterrichtet, meist auf Grund der Forschungen von P. Kugler S. J. (siehe Januar-Heft S. 72), so über die Chronologie der Urgeschichte, der Patriarchen-, Richter- und Königszeit, wozu noch am Schluß „Synchronistische Tafeln" kommen. Mit Interesse liest man, was der Verfasser zu sagen weiß über die verwickelten Fragen, die mit dem Schöpfungsbericht zusammenhängen (Bibel und Deszendenztheorie), über die Sintflut, die sogenannte Völkertafel, die biblische Urgeschichte und die babylonisch-assyrischen Mythen, das alttestamentliche Prophetentum im allgemeinen und die Propheten Isaias und Daniel im besonderen.

Das Buch würde an praktischer Brauchbarkeit gewinnen, wenn noch mehr Stichwörter im Inhaltsverzeichnis aufgenommen wären. Auch wünschte man über manche Fragen mehr zu erfahren, z. B. über den mystischen Sinn (S. 182), die Sionsfrage (S. 388 f.), über die nachexilischen religiösen Strömungen bei den Juden. Wären manche Exkurse in den alten Grundstock mehr eingearbeitet, z. B. die inner- und außenpolitische Geschichte der Königszeit, würde das die Übersichtlichkeit des Buches erhöhen. Bei der Behandlung der Pentateuchfrage wäre heutzutage, wo das Wellhausen'sche System mit seinen entwicklungsgeschichtlichen Voraussetzungen durch die Resultate der neuen orientalischen Forschungen vollständig erschüttert ist, ein schärferes Auseinanderhalten zu wünschen zwischen ihm und der Quellenscheidungs-

theorie, wie sie nur auf Grund literarkritischer Beobachtungen angenommen wird. Auch sollte der Leser mehr Aufschluß erhalten über die Schwierigkeiten, welche die sogenannten Doppelberichte bereiten, damit er auch Werken wie der „Hexateuch-Synopse" von Eißfeldt gegenüber in etwa urteilsfähig werde. Diese Ausstellungen und Wünsche wollen indes dem Buche als Ganzem keinen Eintrag tun. Es verdient im Gegenteil in seiner neuen Gestalt wärmste Empfehlung.

P. Pius Bihlmeyer (Beuron).

Klug, Dr. Ignaz: Der Heiland der Welt. Ein Christusbild. 7.—12. Tausend. kl. 8° (IV und 696 S.) Paderborn 1923, Ferd. Schöningh. Geb. M. 7.80

Er, der Eine, ist uns immer noch der große Unbekannte, so oft wir auch seinen Namen im Munde geführt und seine Geschichte gelesen haben. Er ist ein Mysterium, das große Mysterium, das heute noch undurchschaut unter den Menschen steht. Seine Lebensbeschreibung wandert bald 2000 Jahre durch die Hände der Menschen, ein Geschlecht gibt sie dem andern weiter; aber auch wir stammeln noch hilflos die Worte der Evangelisten nach, stammeln und können nicht fassen, nicht begreifen. Und doch ist das Wort Kardinal Newmans so wahr, das Klug mit Recht auf das Titelblatt seines Heilandbuches gesetzt: „Ist es nicht unleugbar, daß das wirkliche Leben persönlicher Religion bei uns Katholiken in einer inneren Kenntnis der Evangelien liegt? Es ist Charakter und Gehaben unseres Herrn, Seine Worte, Seine Taten, Seine Leiden, Seine Werke, die wirklich Nahrung unserer Andacht sind und Richtung unserem Leben." Ein Tropfen der Erkenntnis Jesu ist uns größere Labsal als Ströme der Weltweisheit. Darum müssen wir jedem Autor dankbar sein, der uns die Schale bietet, mit der er geschöpft hat aus den ewigen Quellen der Evangelien.

Klug hat die Gabe der Einfühlung in die Zeit- und Lebensverhältnisse Jesu. Die profanen und biblischen Wissenschaften haben in mühseliger Forscherarbeit kostbares Material aus den Steinbrüchen der verschiedenen Wissensgebiete herausgeschafft und in gelehrten Werken aufgehäuft. Klug hat die harten, ungeschlachten Massen mit schöpferischer Gestaltungskraft verarbeitet und ein kunstvolles Ganzes daraus geschaffen, das uns hoch erfreut. Mit bildhafter Anschaulichkeit tritt Jesus vor uns inmitten seiner Umwelt. Wir sehen und hören ihn auf sie einwirken und diese auf ihn. So begreifen wir manches Warum?, das wir sonst schwer in uns trugen. Der Verfasser hat eine Musterleistung edler Popularisierung der Wissenschaft vollbracht, lehrreich für geistliche Schriftsteller und Prediger.

Klug denkt sich moderne Menschen als Leser der Evangelien, moderne Menschen, die in einer von Zweifeln und Bedenken geschwängerten Atmosphäre leben. Mit großem Geschick begegnet er den Einwürfen der ungläubigen Kritik. So kann die ausgehungerte Seele — und waren die Seelen je so ausgehungert wie in unseren Tagen? — in Ruhe genießen vom Brote, das vom Himmel gekommen ist, und schöpfen aus den Quellen, die zum ewigen Leben sprudeln. Exegetisch sicher, psychologisch feinfühlend versteht er es, Wort und Beispiel des Erlösers dem sinnenden Gemüte des heutigen Menschen nahezubringen, bald in lockender bald in zündender Sprache. Mag auch der häufig pathetische Stil manchen Leser Klugscher Schriften etwas ermüdet haben, wir zweifeln doch nicht, daß sein Werk vom Heiland viel edle Erbauung, gesund aufgeklärte Religiosität, erquickende Frische des inneren Lebens und Strebens zu vermitteln im Stande ist. Vor allem möchten wir wünschen, daß die Person Jesu selbst dem Leser noch lieber und teuer würde, da es Klug vorzüglich gelungen ist, die erschütternde Tragik seines irdischen Lebenslaufes ergreifend zum Bewußtsein zu bringen.

Knor, Joh. B.: Paulinische Sentenzen. kl. 8° (156 S.) Limburg 1922, Steffen. Geb. M. —.75

— **Psalterium.** Kurze Erklärung der Psalmen und Kantika der Wochenoffizien des römischen Breviers für Kleriker und Ordensleute. 2. Auflage. 8° (176 S.) Ebenda 1923. Geheftet M. 2.—; gebunden M. 2.50

1. Gedanken des hl. Paulus zu verbreiten, ist das sehr löbliche Bemühen

des Verfassers. Ausgewählte Verse aus dessen Briefen, in zeitlicher Aufeinanderfolge und kurz charakterisiert, werden ausgenützt in praktischen Nutzanwendungen: ein Beispiel liebevollen Versenkens in den Geist des hl. Paulus, das zur Nachahmung bestens empfohlen werden kann.

2. Damit das Breviergebet nicht zur Last oder mechanischen Leistung werde, sucht der Verfasser ihm Geist und Leben einzuhauchen. Er wendet dem Hauptteil des Brevieres, den Psalmen, seine Aufmerksamkeit zu und würdigt sie als Bestandteile des heiligen Offiziums. Ein Tagesgedanke soll den Beter begleiten, jedoch so, daß weder ihm noch den Texten ein Zwang auferlegt wird. Schon die erste Auflage des Schriftchens wurde als praktisch brauchbar anerkannt; die zweite verdient diese Empfehlung in erhöhtem Maße.

P. Laurentius Rupp (Weingarten).

Philosophie und Theologie

Donat, J., S. J.: Logica. Ontologia. Psychologia. [Summa philos. christ. t. I., III., V.] ed. 4a & 5a emendata et aucta. 8° (X u. 227; VIII u. 259; VIII u. 474 S.) Innsbruck 1922, 1921, 1923, Rauch.

Poschmann, Dr. Bernhard: Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus. [Sonderabdruck aus den Vorlesungsverzeichnissen der Akademie zu Braunsberg]. gr. 8° (86 S.) Braunsberg 1923, Ermländische Verlagsdruckerei.

1. Die Vorzüge des Lehrbuches der Philosophie von P. Donat, dessen 7. und 8. Band, allgemeine und besondere Ethik, bereits im 3. Bande dieser Zeitschrift (S. 400) besprochen wurde, sind in der Neuauflage gewahrt, trotzdem, bezw. weil der Verfasser nicht unbedeutende Veränderungen vorgenommen hat. Denn dadurch hat das Werk an Klarheit und Vollständigkeit nur gewonnen, so daß wir jetzt in ihm rasch auch über die neuesten philosophischen Fragen unterrichtet werden. Dies gilt insbesondere von der „Psychologie". P. Donat berührt hier u. a. den Intuitionismus (Bergson, Scheler), den Hypnotismus, den Okkultismus (Theosophie, Spiritismus, Telepathie, Hellsehen, Zweites Gesicht), das Unterbewußtsein, die Temperamente usw. Überhaupt wird die experimentelle mit der scholastisch-rationalen Psychologie in glücklicher Weise verbunden. Wir wünschen der Neuauflage den verdienten Erfolg.

2. In vorliegender Schrift nimmt Poschmann zu Adam: Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin (1921; vgl. diese Zeitschrift 1923 S. 133) Stellung. In der Hauptsache hält er seine Ansicht aufrecht: Für Augustinus gibt es nur eine Art der kirchlichen Buße. Sie ist in ihren Wesensbestandteilen dieselbe, ob öffentliche oder geheime Vergehen vorliegen. Immer gehören zu ihr Exkommunikation und Rekonziliation. Nach Adam kennt Augustinus neben der öffentlichen auch eine geheime Buße: jener ist die Exkommunikation eigentümlich, bei der geheimen fällt sie weg. Adam gibt zu, daß auch bei der geheimen Buße eine „Trennung vom Altar", das ist vom Empfang der heiligen Eucharistie, stattgehabt habe. Er meint aber, diese sei nicht als Exkommunikation zu bewerten, weil sie nicht den Charakter einer kirchlichen Strafe habe. So will denn P. den Beweis erbringen, daß diese Trennung vom Altar bei geheimen Sünden ebenso als Exkommunikation zu fassen sei wie bei der vollöffentlichen Buße.

Dem Gewichte der Gründe, die Poschmann für seine These beibringt, kann man sich schwerlich entziehen; insbesondere scheint er den Beweis erbracht zu haben, daß die Exkommunikation, das Wesensmerkmal des öffentlichen Bußwesens, eine Forderung der altkirchlichen Disziplin war, die Augustinus vollkommen anerkannte. Daß Augustinus aus seelsorglichen Gründen von dieser Disziplin abgewichen wäre, müßte durch klare positive Zeugnisse unzweideutig dargetan werden. Die Deutung der in Frage kommenden Augustinustexte durch Adam ist indes keine in dem Grade sichere, daß man daraus auf eine durch Augustinus eingeführte geheime Kirchenbuße schließen müßte. Die Auslegung von de fide et op. 26, 48, die Poschmann gibt, ist entschieden möglich.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Hagiographie und Biographie

Döring, P., C. S. Sp.: Vom Juden zum Ordensstifter. Der ehrw. P. Libermann und die Gründung der afrikanischen Mis-

sion im 19. Jahrhundert. (XII u. 351 S.) Druck und Verlag Missionshaus. Knechtsteden 1921.

Rainer, P. Joh. Bapt., O. F. M.: Der hl. Franz Solan. Patron der Franziskaner-Missionen. Herausgeg. von P. Th. Kogler, O. F. M. 8° (352 S.) Wiesbaden 1921, Rauch.

1. Das Leben des P. Libermann ist schon mehrfach beschrieben worden, vor allem von Kardinal Pitra und mehr volkstümlich von P. Laplace. P. Döring stützt sich auf seine Vorgänger, bringt aber auch aus weiteren Quellen Ergänzungen. Niemand wird sein Werk aus der Hand legen, ohne reichlich erbaut und gehoben zu sein. Wunder der Gnade geschehen zu allen Zeiten; ein auffallendes Beispiel aus neuerer Zeit ist die Bekehrung und das Leben des P. Libermann († 1852). In Zabern als Sohn des dortigen Rabbiners Lazarus L., eines fanatischen Talmudisten geboren, für das Rabbinat im väterlichen Geiste erzogen, kam Jakob (als Christ: Franz Paul Maria) L., gleich vieren seiner Brüder zum christlichen Glauben, blieb ihm im Kampf mit der Kindesliebe treu, ja wurde in ihm ein Heiliger. In schweren körperlichen Leiden (Fallsucht) und vielen seelischen (bes. Furcht, verworfen zu sein, Berufsängste u. a.) erprobt, bei der Gründung der Genossenschaft für die verlassenen Afrikaner, zu der er sich innerlich angetrieben fühlte, hart bedrängt, erwies er sich in allem als vollkommen williges Werkzeug in der Hand Gottes. Mit eingegossenen Gaben ausgestattet war er ein fruchtbarer aszetischer Briefschreiber und geschätzter Seelenführer, der durch Entsagung zur Vereinigung mit Gott zu führen suchte, und ein sorgsamer Leiter seiner „Genossenschaft vom unbefleckten Herzen Mariä“, der er 1848 durch die Vereinigung mit der dem Erlöschen nahen Kongregation vom hl. Geiste staatliche Anerkennung und die sehr nötige materielle Sicherung verschaffte. Der Verfasser macht uns auch bekannt mit den ersten Mitarbeitern und den opfervollen Anfängen der Mission. Seite 221 heißt es „unendliche Missionsgebiete“ statt ausgedehnte; S. 225 „Lukas in Alexandrien“ statt Markus; S. 229 unklar „monastisch verschleiert“; über Loreto müßte man heute wohl etwas anders schreiben als S. 152 geschehen ist. Das auch reich mit Abbildungen ausgestattete treffliche Lebensbild sei warm empfohlen.

2. Von der nur Tatsächliches darbietenden Lebensbeschreibung Liebermanns sticht P. Rainers Werk stark ab. Die lebensgeschichtlichen Angaben über den in Südspanien und Südamerika (Tukuman und Peru) erfolgreich wirkenden Heiligen treten hinter dem sie umrahmenden Beiwerk des Verfassers vielfach stark zurück. Gar oft hält er ein in der Fortführung der Lebensgeschichte seines Helden, um, wie er einmal sagt, „unser Leben nach der vorgelegten Elle zu messen, um wie viel unsere Demut [oder sonst eine andere Tugend] zu kurz ist und wie sie gestreckt werden muß, daß sie das richtige Himmelsmaß erlangt.“ Seine Alban Stolz nachgebildeten moralisierenden Beigaben sind meist frisch und gewandt in bilder- und farbenreicher Sprache, mitunter etwas urwüchsig derb geschrieben und enthalten treffliche und kernhafte aszetische Lehren. So kann die Schrift als Erbauungsbuch wohl Nutzen stiften; geschichtlich führt Rainer nicht hinaus über Ida Hellinghaus (Aus allen Zonen 8. Bändchen; Trier 1912) und früher schon P. Melanius Hinger (Wien 1877).

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

Knor, Joh. B.: Die hl. Theresia. Ihr Leben, Wirken und Charakter mit einer Blütenlese aus ihren Schriften. 8° (III und 124 S.) Wiesbaden 1924, Rauch. Geb. M. 3.—

Der Verfasser beabsichtigte nicht, eine Biographie der großen Heiligen zu schreiben. Nach einer kurzen Darstellung ihres Lebens und Wirkens bietet er vielmehr in katechetisch-homiletischer Art eine Übersicht über deren Tugenden, belegt mit Aussprüchen und Beispielen. Dabei kam es ihm nicht darauf an, das außerordentliche Gnadenleben der großen Mystikerin darzulegen, sondern zu zeigen, daß ihr ganzes religiöses Leben ruhte auf der zuverlässigen Grundlage echt christlicher Tugenden, die für alle beachtens- und nachahmenswert sind. Ganz in diesem Sinne beschenkt uns der zweite Teil des Büchleins mit einer Auswahl trefflicher Gedanken der Heiligen, die dem Leben und Streben des Christen Schwung und Richtung geben können.

P. Laurentius Rupp (Weingarten).

S. Augustini Confessiones. Die Geschichte einer Menschenseele. Auf Grundlage der Mauriner Ausgabe in Auswahl herausgeg. und erläutert von Oberstudiendirektor Dr. Wolfschläger-Münster und Studienrat Koch-Dortmund. [Aschendorffs Klassiker-Ausgaben] 2 Bdch. I. Text, II. Erläuterungen. 12° (XXXII und 56 S. mit Bild u. 84 S.) Münster 1923 und 1924, Aschendorff. Kart. M. —.75; M. —.85

Auswahl aus Augustins Confessiones. Herausgegeben von A. Kurfeß.

Quellen zum Leben Karls des Großen. Hrsg. Dr. Goswin Frenken [Eclogae graecolatinae fascic. 1 & 2]. kl. 8° (je 32 S.) Leipzig 1921, Teubner.

Neben des hl. Basilius, „Mahnworte an die Jugend" (1900!) Justins Apologien (1912) und einer neuesten Zusammenstellung lateinischer christl. Hymnen (1922) enthalten nun die Aschendorffschen Schulbücher auf Grundlage des Maurinertextes mit Heranziehung der Löwener Ausgabe und der beiden Knöllschen, „wo sie eine Verbesserung bieten", als viertes (Doppel)-bändchen christlicher Literatur eine offenbar sorgfältig abgewogene Textauswahl aus Augustins „Bekenntnissen" und einen verhältnismäßig breit angelegten Kommentar dazu. Die inhaltreiche, seitenlange „Einleitung", wie die weitherzig wegweisende Literaturangabe (die Text-Voll-Ausgaben sind leider nur im Vorwort gestreift) zeigen, daß die Herausgeber, wie sie es auch ausdrücklich betonen, über die Schule hinaus einen weiteren Leserkreis von einzelnen und Zirkeln berücksichtigen und erhoffen. — Die kleine billige Auswahl aus den „Bekenntnissen" von A. Kurfeß war den Herausgebern bekannt. Sie behält neben der Neuausgabe Verdienst und Wert. Es spricht für sein sicheres Gefühl, daß die Neuherausgeber kein Kapitel seiner Auswahl ganz übergehen konnten. Doch erlaubte ihnen der reichlicher zur Verfügung stehende Raum, bedeutend mehr zu bringen und Augustins seelische Entwicklung so besser aufzuzeigen. Warum sie im Gegensatz zu Kurfeß den zähen Kampf (Buch 8, 11) gestutzt und aus 9, 10 gerade den Edelstein herausgebrochen haben, ist nicht recht ersichtlich. Denn in der ganzen Weltliteratur ist der Aufstieg des Geistes zur ewigen Wahrheit wahrscheinlich nie so wunderbar beschrieben worden.

Im Zusammenhang mit Kurfeß sei auch auf den 2. Faszikel der Eclogae verwiesen, die Quellen zum Leben Karls d. Gr. hrsg. von Dr. Goswin Frenken, eine recht schöne Zusammenstellung aus Einhart, Notker Balbulus, Alkuin, Lupus von Ferrières, die auch das oben S. 168 genannte Rundschreiben Karls über die Studien in den Klöstern enthält, und an der nur eines zu bedauern ist, daß jede Rechenschaft über die Textunterlage fehlt.

Bierbaum, Dr. Max: Papst Pius XI. Ein Lebens- und Zeitbild. 8° (181 S. mit 20 Abbildungen). Köln 1922, Bachem.

Forbes, F. A.: Papst Pius X. Ein Lebensbild. Deutsche Bearbeitung. 8° (180 S. mit Titelbild). Freiburg 1923, Herder. Geb. M. 3.50

1. Welcher gute Sohn möchte nicht um die Lebensschicksale seines Vaters wissen, welcher Katholik hörte nicht gern vom Heiligen Vater reden? Das „Lebens- und Zeitbild", das uns aus dem deutschen Campo santo in Rom durch Max Bierbaum zukam, ist eine Zusammenstellung aus Mitteilungen, Erlebtem und Erlesenen, mitunter besonders in den persönlichen Erlebnissen etwas breit, aber immer unterhaltlich und anregend. Das gut mit Bildern ausgestattete Geschenkwerk erfüllt als erste Überschau vollauf seinen Zweck.

2. Der Name Pius ist ein Programm: Das Andenken an unseren unvergeßlichen Heiligen Vater Pius X. lebt in ihm fort, dem der Schmerz um seine Kinder am beginnenden Weltkrieg das Herz gebrochen hat. Alle Saiten unserer Seelen klingen wieder, wenn wir die deutsche Bearbeitung des schlichten, aber warmen Lebensbildes von F. A. Forbes zur Hand nehmen. Es ist mit diesem Buche fast wie mit seinem Bilde: Können wir Pius X. ins Antlitz schauen, ohne die Reinheit seines Wollens und die Tiefe seines Wesens in uns hineinzutrinken? In St. Peter hat man ihm ein Denkmal errichtet; die einen sagen, es sei schön, die andern, es sei nicht der zehnte Pius. In unser aller Herzen steht ihm ein Denkmal schöner denn Marmor, unvergänglicher als Erz. Eine große Freude ist es dem Orden St. Benedikts, dem Papst Pius äußerlich und vor allem innerlich so nahe

stand, daß einer seiner Söhne, der Vallumbrosanerabt D. Benedetto Pierami von S. Prassede, zum Postulatur seines Seligsprechungsprozesses ernannt ward. Möchten wir an Pius X. erleben, was er selber im Sinne ältester „Kanonisationen" kühn gewagt hat: eine Seligsprechung unter Zeitgenossen! Himmel und Erde würden für einen Augenblick zusammenfließen und bei Tausenden das Bewußtsein gestärkt, daß das Heiligwerden auch uns Beruf und Ziel ist. P. Sturmius Kegel (Beuron).

Ordensgeschichte

Krick, L., Die ehemaligen stabilen Klöster des Bistums Passau. 8° (367 S.) Passau 1923, Schweickelberg, Klosterverlag.

Nach seinen eigenen Worten wollte der Verfasser „die Mitglieder der ehemaligen stabilen Klöster im Gebiete des Bistums Passau der Vergessenheit entreißen und dadurch zugleich einen kleinen Beitrag zur Geschichte dieser im Jahre 1803 aufgehobenen, um Kirche und Staat hochverdienten Klöster liefern" (S. III). Mit emsigem Fleiße hat er zu diesem Zwecke aus den verschiedensten Quellen das Material zusammengetragen. Die Benediktinerklöster Asbach, Niederaltaich, Vornbach; das Benediktinerinnenkloster Niedernburg bei Passau, die Zisterzienserklöster Aldersbach, Fürstenzell, Raitenhaslach; das Chorherrenstift St. Nikola bei Passau und die Prämonstratenserklöster Osterhofen und St. Salvator sind in dem stattlichen Bande zusammengefaßt. Wohl möchte man vielleicht wünschen, daß diese Klöster noch eingehender behandelt worden wären, wie dies P. Lindner in seinen süddeutschen Profeßbüchern getan hat. Doch auch so darf man sich über das Gebotene nur freuen. Besonders begrüßenswert ist die Beigabe von Jahreskatalogen der Mitglieder der einzelnen Klöster. Diese Stichproben aus verschiedenen Jahrhunderten geben ein anschauliches Bild von dem wechselvollen Schicksale der Klostergemeinden. So zählte z. B. Niederaltaich, um nur das größte Kloster zu nennen, im Jahre 1256 44 Konventualen, 1335 deren 57, 1433 noch gegen 40, 1546 dagegen nach den furchtbaren Stürmen der Reformationsjahre nur noch 7. Im 17. und 18. Jahrhundert erholte sich das Kloster soweit, daß es im Jahre 1731 wieder 60 Konventualen sein eigen nannte und im Jahre der Aufhebung 1803 nicht weniger als 57 Mönche in der Gemeinde zählte. — Dieser kleine Ausschnitt allein zeigt schon, welch wertvolle Ausbeute für die Ordensgeschichte aus einer scheinbar trockenen Materialsammlung, wie sie das vorliegende Werk enthält, gewonnen werden kann. Mögen uns daher auch für andere Diözesen unserer deutschen Heimat ähnliche Werke in entsagungsvollem Sammelfleiße geschenkt werden. Es diente zu einer vertieften Kenntnis unserer Kloster- und Ordensgeschichte.

P. Albert Schmitt (Weingarten).

Zeitgeschichte

Schlund, Dr. Erhard, O. F. M.: Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland. gr. 8° (72 S.) München 1924, Dr. Fr. Pfeiffer & Co.

Der Verfasser ist der Ansicht, der Krieg, den das Christentum gegen das altgermanische Heidentum geführt hat, sei niemals ganz abgeschlossen worden, als Kleinkrieg habe er nach dem allgemeinen Sieg des Christentums weitergedauert. „Männer, denen Wodan lieber war als Christus", sagt er, „gab es wohl immer"; und er fügt hinzu: „Heute scheint es nun, daß dieser Jahrhunderte dauernde Kleinkrieg wieder zu einer offenen Feldschlacht werden möchte". P. Schlund sucht das zweite zu beweisen, indem er die verschiedensten Vertreter der deutsch-völkischen Bewegung zu Wort kommen läßt. Da erfährt man vieles, was in Erstaunen setzt und empört, manches aber auch, was zur Gewissenserforschung antreibt. Traurig ist es, zu sehen, wieviel guter Wille und ideales Streben hier wieder in die Irre geht. Ob wir Katholiken alles getan haben, es zu verhindern? Schwerlich! Daher der Rat des Verfassers: „Möchten [besonders] die katholischen Priester und Theologen nicht bloß die nicht-katholischen Sekten, sondern auch die nicht-christlichen Kirchengründungen studieren und bekämpfen". Es ist wirklich ein Buch aus der Zeit für die Zeit.

P. Willibrord Verkade (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Um die Salzburger Universität.

Am 12. November 1923 beging zu Salzburg die dortige theologische Fakultät durch Festgottesdienst in der Kollegienkirche und Festakt in der Aula academica die Jubelfeier ihres dreihundertjährigen Bestehens bezw. der Gründung der ehemaligen Salzburger Benediktiner-Universität. „Ist es nicht ein fragwürdiges Unterfangen", meinte bei diesem Anlaß Domkapitular Chr. Greinz in der Salzburger „Katholischen Kirchenzeitung" (Nr. 46 vom 15. Nov.), „das Andenken an ein der Vergangenheit anheimgefallenes Institut wieder aufzufrischen, das schon seit mehr als 100 Jahren zu bestehen aufgehört hat und überdies noch in Wort und Schrift der Gegenwart geringschätzig und abfällig beurteilt wird...?" Den Vorwurf der Bedeutungslosigkeit weist er selber als ungerecht zurück; die Annahme, daß die alte Universität überhaupt nicht mehr bestehe noch auch in altem Glanze je wieder aufleben könne, widerlegen einmal der Fortbestand der theologischen Fakultät und dann die eifrigen Bemühungen, gerade jetzt, allem Trübsinn zum Trotz, von neuem an die Ausgestaltung der alten Benediktiner-Universität heranzutreten.

Kein Geringerer als der frühere Salzburger Moralprofessor und derzeitige Bundeskanzler für Österreich, Prälat Dr. Ignaz Seipel war es, der diesen Optimismus in die Festversammlung hineintrug. „Als vor 300 Jahren", so führte er u. a. aus, „ein Salzburger Fürst- und Erzbischof die Universität gegründet hat, stand das Heilige Römische Reich und mit ihm ganz Europa am Beginn der größten Wirren. War doch schon jener Krieg im Gange, den die spätere Zeit den Dreißigjährigen nennen mußte. Gott sei Dank sehen die Menschen nicht in die Zukunft, und wenn sie auch aus der Erinnerung her, die ihnen die Vergangenheit bietet, sorgenvoll sein könnten und darum verzagt sein möchten, so werden sie es nicht tun, wenn sie Vertrauen haben auf Gott, der ein Werk, das mit gutem Willen begonnen ist, ganz gewiß segnet... Ich denke, Gott hat diese Fakultät nicht als absterbenden Überrest der alten Universität solange stehen lassen, sondern als eine Keimzelle für eine neue Alma mater Salisburgensis. Die Zeiten sind vorbei, ich glaube nicht nur für den Augenblick, sondern wahrscheinlich für immer, in denen der Staat alles allein machen kann und in denen der Staat alles für sich allein machen will. Auch als [der Gründer der ehemaligen Universität] Paris Lodron Salzburg regierte, hat er nicht mit seinen Kräften allein die Universität aufrichten können; er hat sich an andere gewandt, an die Benediktineräbte des Reiches. Wieder stehen wir an einer Zeitenwende, wahrhaft glaube ich an einer Zeitenwende, nicht an einem Zeitenende! Wenn jetzt wieder von Salzburg aus ein Ruf erschallt, beizutragen, daß die hiesige Hochschule wachsen und gedeihen kann, und wenn dieser Ruf an Sie, hochwürdigste Äbte, als an die ersten gerichtet wird, dann zeigen Sie sich würdig Ihrer Ahnen, dann verzagen Sie nicht in schwerer Zeit und helfen Sie, daß hier in Salzburg eine große rühmliche Pflanzstätte für alle wissenschaftliche Arbeit, aber hauptsächlich für die theologische Geistesarbeit erhalten bleibe oder neu erbaut werde."

Die also aufgerufenen Hochwürdigsten Herrn Äbte, ihrer vierzehn an der Zahl: vier von der Bayrischen, neun von den beiden Österreichischen Kongregationen und der Olivetanerabt von Tanzenberg beschlossen noch am gleichen 12. November 1923 im Sinne der Aufforderung und gemäß dem Wunsche des Hl. Apostolischen Stuhles und der Kongregation der Regularen, beim Stift St. Peter in Salzburg ein eigenes Ordensstudienhaus für die studierenden Kleriker der Benediktinerstifte Österreichs und Bayerns zu errichten und dieses wenn möglich schon im Jahre 1924 zu eröffnen. Hand in Hand damit solle durch den Orden die Hebung der theologischen Fakultät und deren Ausgestaltung zu einer theologisch-philosophischen Hochschule ins Auge gefaßt

und in engster Fühlungnahme mit der Bundesregierung und dem bestehenden Professoren-Kollegium der Fakultät die nötigen Schritte dazu unternommen werden.

Anläßlich der Linzer Domweihe kamen die Äbte zahlreicher österreichischer und reichsdeutscher Benediktiner- und Zisterzienserklöster zu neuen Beratungen über das hochbedeutsame Unternehmen zusammen. Eine groß angelegte „Konföderation", die alle Benediktiner- und Zisterzienserklöster deutscher Zunge, also außer den beiden Österreichischen und der Bayerischen auch die Ottilienische, Schweizerische und Beuroner Kongregation umfaßt, soll die Gründung und den gesamten Ausbau des gemeinsamen Salzburger **Studienkollegs** sicherstellen. Im Geiste der heiligen Ordensregel werden darin die jungen Kleriker erzogen und in den philosophischen und theologischen Fächern unterrichtet. Die neue Lehranstalt wird auch das Recht bekommen, die akademischen Grade zu verleihen.

Kirche und Staat haben aufgefordert, die alte Benediktiner-Universität zu neuem Leben zu erwecken. Die deutschen Benediktiner und Zisterzienser werden tun, was in ihren Kräften steht, das schwierige Werk zu wagen. Alles werden auch sie nicht leisten können. Sie geben daher den Ruf, der an sie ergangen ist, weiter an ihre Mitbrüder in allen Ländern und an ihre Freunde allüberall und fordern sie auf, auch ihrerseits mitzuhelfen beim Zustandekommen des wichtigen Werkes, dessen reicher Segen — Gott gebe es — in nicht zu ferner Zukunft mittelbar und unmittelbar Hunderten und Tausenden zugute kommen möge! Gaben für den Ausbau der Universität entgegenzunehmen und sie weiterzuleiten ist der hochwürdigste Herr Erzabt von Beuron gern bereit. Man kann solche Sendungen aber auch unmittelbar richten an den hochwürdigsten Herrn Abt von St. Peter und Präses der St. Josefs-Benediktiner-Kongregation Dr. Petrus Klotz O. S. B., St. Peter in Salzburg. St. K.

Abtei vom Hl. Kreuz zu Herstelle a. d. Weser.

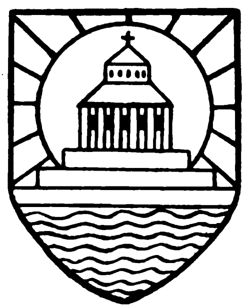
Der „monastische Frühling" unserer Tage, so verheißungsvoll für die Kirche, hat eine neue Blüte gezeitigt: Seit dem Benediktusfeste 1924 besteht wieder eine Benediktinerinnenabtei an den schönen Ufern der Oberweser, wo einst in den blühendsten Tagen der deutschen Kirche so viele Männer- und Frauenabteien erstanden (vgl. Ben. Monatschr. Sept. 1922). Das schöne und sehr warm gehaltene Breve des Hl. Vaters Pius XI., durch das die neue Abtei errichtet ward, nimmt darauf Bezug: „Papst Pius XI. zum ewigen Gedächtnis. Im Sachsenlande blühten einst sehr viele Klöster von Söhnen und Töchtern des heiligen Patriarchen Benediktus. An der Spitze stand das sächsische **Corvey**, eine Tochterabtei des gallischen **Corbeia**, in den nördlichen Ländern hochberühmt durch Frömmigkeit, Wissenschaft und Apostoleifer. Alle diese Klöster gingen in dem schlimmen Sturme der lutherischen Reformation und der Säkularisation der Kirchengüter zugrunde. Nicht weit von Corvey liegt **Herstelle** an der Weser, an einem Orte, wo nach manchen schon der hl. Bonifatius, der Apostel der Deutschen, das Evangelium gepredigt hat. Jedenfalls erbaute im Jahre 797 Karl der Große, als er den götzendienerischen Sachsen den Namen Christi brachte, auf dem Hügel von Herstelle eine Pfalz und beging dort in feierlicher Liturgie die Mysterien der Weihnacht und der Ostern. Von jener Zeit an stand auf der Höhe des Hügels eine christliche Kirche, die aber im 17. Jahrhundert in den Kriegswirren, die das ganze Land heimsuchten, vollständig zerstört wurde. Später bauten aus Höxter vertriebene Franziskaner zu Herstelle ein Kloster und eine Kirche unter dem Titel des hl. Antonius von Padua. Als auch diese zu Beginn des 19. Jahrhunderts ungerechterweise vertrieben worden waren, zerfielen die heiligen Gebäude wieder. Erst im Jahre 1898 kamen Benediktinerinnen aus Luxemburg und gaben den Ort seiner heiligen Aufgabe zurück. Unter Führung und Leitung der vor kurzem verstorbenen Frau Priorin **Margareta Blanché** strebten sie die vollendete Durchführung des monastischen Lebens mit solchem Eifer an, daß das Kloster nach so vielen Wechselfällen, nach so vieler Unbild, die ihm von den Zeitläufen und Menschen zugefügt

worden waren, in neuer Frische ergrünte. Damit aber das so glücklich begonnene Werk auf einer soliden Grundlage ruhe, baten die genannten Ordensfrauen den Erzabt von Beuron um die Eingliederung in die um den Benediktinerorden hochverdiente Kongregation von Beuron. Dieser überlegte die Sache mit den Assistenzäbten reiflichst und ging dann gerne auf den Wunsch ein, nachdem er zuerst in gebührender Weise die Zustimmung des Apostolischen Stuhles eingeholt hatte." Nach dieser geschichtlichen Darlegung folgt die feierliche Bestimmung des Hl. Vaters, durch die er das Kloster der Beuroner Kongregation einverleibt und dem Bischof von Paderborn die Erhebung des Klosters zur Abtei überträgt (dies geschah alsbald durch gütiges Schreiben des hochwürdigsten Herrn Bischofs Kaspar Klein). „Dieser so errichteten Abtei aber", fährt das Breve fort, „geben wir den Titel a sancta Cruce (vom heiligen Kreuz), weil das Kreuz des Herrn von alters her in Herstelle in hoher Verehrung stand, und aus dem Wunsche heraus, daß durch dieses Zeichen des Kreuzes das monastisch-benediktinische Leben in Sachsen und in der Diözese Paderborn in neuem Glanze wiederaufstrahle". Nach der juristischen Schlußformel folgt das Datum, das Siegel mit dem Fischerring und die Unterschrift des Kardinalstaatssekretärs.

Dem päpstlichen Schreiben brauchen wir kaum etwas beizufügen. Doch ziemt es sich, mit kurzen Worten auf die hervorragende Frau zurückzukommen, die der Hl. Vater selbst mit rühmenden Worten als die geistliche Gründerin des neuen Gottesbaues bezeichnet: die am 29. Dezember 1923 verstorbene Frau Priorin Margareta Blanché. Ihre Person trägt ja etwas Vorbildliches an sich, vorbildlich für ihre Abtei, die nur in ihrem Geiste weiterleben wird, vorbildlich für alle Kinder St. Benedikts, da sie die spezifisch-benediktinischen Grundzüge in seltener Reinheit verkörperte; vorbildlich für alle Kinder der Kirche, die sich ja gerade in unsern Tagen wieder neu befestigen will in dem bewährten Geiste der alten Kirche und des Mönchtums. Vorbildlich war dies Leben nicht durch äußeren Glanz, durch eine in die Augen fallende Leuchtkraft, sondern gerade durch seine Einfachheit und stille Größe. Das Streben nach dem Echten, Wesentlichen, Kernigen war dieser Frau angeboren und entfaltete sich immer mehr unter dem Wehen der Gnade und dem Einflusse eines ganz reinen Strebens nach Gott. Gerade weil sie Gott allein suchte, sah sie so tief den Wert des benediktinischen Weges zu Gott ein, der ja auch von allem absieht, wo sich das Ich irgendwie täuschend einmischen könnte, und der unter „Führung des Evangeliums" die Straßen Gottes zieht in Reinheit des Herzens, in Einfalt, Demut und Gehorsam. Wie St. Benedikt suchte auch die Priorin immer mehr alles Unwesentliche, bloß Gefühlsmäßige, rein Subjektive durch den großen, weiten, einfachen Geist der heiligen Regel zu ersetzen. Wie aber der heilige Vater Benediktus neben der täglichen, nüchternen Arbeit am Tugendgebäude auch dem Schwunge des Herzens sein Recht läßt, aber nun allen Idealismus, alle Schönheitsfreude und allen Drang der Liebe in den großen Stromlauf der kirchlichen Liturgie leitet, so fand die Priorin Margareta auch den schönsten Ausdruck ihres Gebetseifers, ihrer glühenden Gottesliebe in dem kirchlichen Gebete. Da konnte die so einfache, praktische Frau in heiliger Beschauung sich ganz entzücken in der Betrachtung der göttlichen Weisheit und Liebe. Besonders teuer war ihr das Mysterium der heiligen Messe, zumal der Augenblick, wo in bedeutungsvollem Schweigen das Geheimnis der Erlösung auf dem Altare sich mystisch vollzieht. Da wurde ihre jungfräuliche Seele selbst ein Altar, auf dem ihr Opfer sich mit dem des Heilandes und der Kirche verschmolz. Hier im heiligen Opfer und im göttlichen Offizium fand sie alle Schätze der göttlichen Wahrheit und Liebe. „O Israel, wie groß ist das Haus Gottes, und wie ungeheuer sein Besitztum! Groß ist es und ohne Grenzen, erhaben und ohne Maß!" (Baruch 3.). Auch wir wollen hier nur andeuten, was es war, das die Frau Priorin zu dem Wunsch bewog, ihrem Hause den festen Besitz der Schätze zu sichern durch den Anschluß an eine monastische Kongregation. So wandte sie sich schließlich an den hochwst. H. Erzabt in Beuron. Das Weitere steht oben im Breve. Aber was das Breve nur leicht berührt mit den Worten „vor kurzem verstorben", muß hier noch weiter ausgeführt werden, weil es zu dem Bilde der geistlichen Grün-

derin von Herstelle gehört. Nicht umsonst wünschte sie sich als Titel der Abtei das heilige Kreuz. Bewußt hat sie für das große Werk den Tod auf sich genommen. In den Leiden der letzten Monate und den furchtbaren Schmerzen sprach sie immer wieder: „Alles für unsere große Sache!“ „Jetzt kommt es bald!“ Sie war eine wahrhafte Mutter, die das Leben für ihr Kind hingab; sie wußte, daß ein geistlicher Bau nur auf dem Kreuze ruhen kann. So war der Tod die Vollendung ihres Lebens, beides ein Opfer für Gott.

Wie sie es vorausgesagt, wurde das schwierige Werk der Eingliederung ihres Klosters bald nach ihrem Tode verwirklicht. Schon etwa 14 Tage später war die Entscheidung da. Doch dauerte es noch bis zum St. Benediktustage, bis das Breve selbst ankam und der feierliche Akt der Eingliederung und Profeßübertragung sich vollziehen konnte. Es war, als ob St. Benedikt selber seine neuen Töchter aufnehmen wollte. Hohe, heilige Freude schwebte an diesem Tage über dem Hause Gottes. Segnend schaute auch die verstorbene Mutter auf ihre Töchter herab. Eine Granitplatte über dem Eingang erzählt, daß an dem Orte, wo einst der mächtige Kaiser Karl seine Pfalz besaß, jetzt Gott selbst seinen Palast gegründet und ihn St. Benedikt anvertraut hat; daß in ihm die Chöre gottgeweihter Jungfrauen dem Lamme folgend Lieder singen. Darüber glänzt das Wappen der neuen Abtei: mit seinem Spruche, »Super flumina præparavit eum« eine sinnige Stilisierung und Symbolisierung der Landschaft: die goldene, kreuzüberragte Gottesburg auf dem heiligen Berge, fest gegründet über den unruhigen Gewässern der Welt. O. C.



P. Maurus Kinter zum 60-jährigen Profeßjubiläum.

Am 5. April waren es 60 Jahre, daß P. Maurus Kinter die feierlichen Gelübde ablegte. Es ist dies ein willkommener Anlaß, dem hochwürdigen Jubilar, der sich um den Orden des hl. Benedikt große Verdienste erworben hat, einige Zeilen zu widmen.

Einfach und schlicht ist der äußere Lebensgang. Geboren am 21. Februar 1842 in Brünn (Mähren) trat Josef Kinter im Jahre 1852 in das Gymnasium seiner Vaterstadt ein. Hier lernte er die Geschichte des altehrwürdigen Benediktinerordens kennen und wurde für diesen so begeistert, daß er bereits nach der siebten Klasse um Aufnahme in das nahe Benediktinerkloster Raigern bat. Am 7. August 1859 wurde er von Abt Gunther Kaliwoda als Fr. Maurus eingekleidet. Im Noviziate setzte er seine humanistischen Studien fort, so daß er im Juli 1860 mit sehr gutem Erfolge maturierte. Am 5. April 1864 legte er die feierliche Profeß ab und emfing am 4. Juni 1864 die heilige Priesterweihe. Im Oktober 1864 wurde P. Maurus Bibliothekar und zwei Jahre später Archivar des Stiftes, welche Ämter er bis in die jüngste Zeit verwaltete.

Überaus fleißig arbeitete P. Maurus in seiner Stellung als Bibliothekar und Archivar. Der Bücherschatz erhöhte sich unter ihm von ungefähr 28000 Bänden auf 85000; er richtete durch Anlage von Katalogen die Bibliothek modern ein, so daß Raigern in dieser Beziehung den großen Klöstern kaum viel nachsteht. Von seiner Tätigkeit als Archivar zeugen die verschiedenen Artikel und Schriften, die der Jubilar im Laufe der Zeit verfaßt hat. Es sei nur das Buch: »Vitae monachorum« erwähnt, das die Biographie aller seit 1613 verstorbenen Mitbrüder aus Raigern enthält, eine emsige, Fleiß und Talent beweisende Arbeit. — Aber auch über Raigerns Klostermauern hinaus erstreckte sich seine Wirksamkeit. Vor dem Jubeljahr 1880 tagte in Melk eine Versammlung von Ordensbrüdern, die sich über die Vorbereitungen zur Feier der 1400-jährigen Wiederkehr des Geburtstages St. Benedikts berieten. Der anwesende Bibliothekar von Raigern machte den Vorschlag, eine

Ordenszeitschrift zu gründen. So entstanden (1880) die „Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden", deren Redakteur P. Maurus durch 32 Jahre war. Welcher Wertschätzung sich der Jubilar im ganzen Orden erfreut, geht daraus hervor, daß er im Jahre 1900 vom Kolleg St. Anselm zum Ehrendoktor der Philosophie ernannt wurde. Trotz all dieser Arbeiten half P. Maurus immer gern im der Seelsorge aus. Besonders in jüngeren Jahren war er als Prediger bei verschiedenen Anlässen tätig. Der eifrige Priester wußte auch Laien für das Klosterleben zu begeistern, und mehr als eine Nonne verdankt nächst Gott ihm ihren Eintritt in ein Kloster. Kirche und Staat haben durch zahlreiche Auszeichnungen das Wirken dieses tätigen Benediktiners gewürdigt. Doch vergaß P. Maurus nie, daß er in erster Linie ein Mönch des hl. Benedikt ist. Über dem „Benediktinerfleiß" vergaß er nie den „Benediktinergeist".

60 Jahre sind seit der feierlichen Profeß verflossen. Manches hat sich geändert. Mit tiefem Kummer sah P. Maurus manches Unheil über sein Kloster kommen. Denn die traurigen Ereignisse der letzten Jahre machten vor der Klosterpforte nicht Halt. Möge es dafür dem greisen Mönch vergönnt sein, in einer besseren Zeit das eiserne Jubiläum zu feiern. Wenn es aber einmal Abend werden will, dann möge sich ihm jenes himmlische Lichtkloster auftun, das alle Mönche umfaßt, die getreu nach der heiligen Regel gelebt haben. Fr. Aelred Peza O. Cist. (Kloster Heiligenkreuz, Wien).

Liturgischer Kongreß in Mecheln 4.—7. Aug. Nach der ersten „Liturg. Tagung", 7.—8. Juni 1910 in der Abtei Mont César (Löwen), fanden 1912 in Maredsous, 1913 in Löwen „Liturgische Wochen" statt. Die für August/September 1914 angekündigten „Liturgischen Exerzitien" verhinderte der Krieg. Nach dem Waffenstillstand begann ein neues Leben. Heuer, 1924 feiert die Löwener Abtei ihr 25-jähriges Gründungsjubiläum; bei diesem Anlaß soll vom 4.—7. August in Mecheln, von wo seinerzeit die erste Anregung ausging und wo Kardinal Mercier sein 50-jähriges Priesterjubiläum begeht, ein großer, durchaus praktischer „Liturgischer Kongreß" stattfinden, der nichts geringeres anstrebt als eine Verbrüderung der französischen und holländischen Träger liturgischer Bestrebungen. Je ein Tag behandelt „Die religiöse Unterweisung durch die Liturgie. Die Erneuerung des Pfarreilebens. Geistliches Leben und Liturgie. Liturgische Künste." Geplant ist eine Ausstellung kirchlicher Kunst und ein Choralkurs. Dom Joseph Kreps, der Generalsekretär, Mont César Löwen, ist zu weiteren Auskünften gern bereit.

Unsere Beilage gilt dem hl. Pirmin. Nach der Legende (Vita I Kp. 6—7 AASS Nov. II pg. 38) hatte er sich vom reichen Alemannen Sintlaz die Reichenau für eine Klostergründung erbeten. Der Grundherr hatte ihn gewarnt: sie starre von Gewürm und keines Menschen Fuß habe sie je betreten. „Dem Herrn gehört die Erde," hatte Pirmin geantwortet und „alles was darauf ist," und schon den ersten Glaubensboten hätte Gott die Gewalt verliehen, hinwegzuschreiten über Skorpionen und giftiges Teufelszeug. Dann war er hinübergefahren auf die Insel. Alsbald seien da die schauderhaften Wesen vor ihm gewichen und hätten sich in den Bodensee gestürzt. Drei Tage und drei Nächte sei dessen Spiegel von ihnen bedeckt gewesen. Pirmin, so erzählt die Legende weiter, habe dann die Insel landschaftlich und geistig in ein Paradies umgewandelt. — Mit betendem Munde und bebender Gestalt schreitet der Heilige auf unserem Bilde machtvoll voran, Kreuz und Krummstab in den Händen: ein sinnreiches Symbol der Segnungen von Glaubenspredigt und christlichem Mönchtum.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Orcagna / Mariä Heimgang

Relief am Tabernakel von Or San Michele zu Florenz
Photographie: Alinari, Florenz.

Mariens Lebensabend und ihr seliger Tod.

Gedanken zum 15. August.

Von P. Willibrord Verkade (Beuron).

Mori mihi lucrum! — Sterben ist mir Gewinn!

Als Jesus am Kreuze starb, war Mariens Lauf noch nicht vollendet. Sie mußte noch lange leben hier auf Erden, bis die junge Kirche, das Pflänzlein, das aus der offenen Seite Christi hervorgesproßt war, ihrer entbehren konnte. Wir wollen ein wenig bei diesem letzten Lebensabschnitt Mariens verweilen, um dann ihren seligen Tod zu preisen.

Joseph von Arimathäa und Nikodemus nahmen mit Vorsicht und Ehrfurcht den Leichnam des Herrn aus den Armen seiner Mutter und wickelten ihn in leinene Tücher. Darauf legten sie ihn in das Grab. Wie innig dankbar muß Maria diesen Männern gewesen sein, besonders dem Joseph von Arimathäa, der sein neues Grab dem Heiland schenkte.

Das Evangelium spricht nicht davon, daß Christus nach seiner Auferstehung auch seiner Mutter erschienen sei. Unser natürliches Gefühl sagt uns aber, daß dies wohl sicher der Fall gewesen ist. Vielleicht hat Maria wie Magdalena den Heiland nicht erkannt, bis der Herr das eine Wort sprach: „Mutter“, nicht mehr „Weib“ wie noch vom Kreuze herunter, sondern: „Mutter“. Welche Freude, welches Glück — aber doch noch keine volle Freude und kein volles Glück! Dafür war die Todesstunde Christi noch zu nah, dafür hatte die Todesnot, die Maria unter dem Kreuze mit ihrem Sohn durchlitten, noch zu tiefe Spuren in ihrem Herzen zurückgelassen. Manchmal wird wohl bei aller Freude ein tiefer Seufzer aus der Brust der schwergeprüften Mutter aufgestiegen sein. Und welch eine Sehnsucht muß gerade in jenen Zeiten Maria nach dem Himmel gehabt haben, welch ein Verlangen, aufgelöst und bei Christus zu sein. Manchmal war wohl der Liebesdrang ihres Herzens so heftig, daß sie den Sinnen entrückt wurde und in Verzückung geriet. Da mag Gott sie wunderbar getröstet und ihr wieder Mut zum Leben eingegossen haben. . . .

Dann kam der Tag der Himmelfahrt des Herrn. Eine neue Freude für die Mutter, die nur an das eine dachte: das Glück ihres Sohnes, das Glück der erlösten Seelen, denen jetzt der Himmel geöffnet wurde. Und darauf sehen wir, wie Maria inmitten der Apostel die Herabkunft des Hl. Geistes erwartet. Es kommt der Tröster, den Jesus versprochen hat. Er gießt auch über sie die Fülle seiner Gaben aus. Da ging das Wort Christi in Erfüllung: „Wer hat, dem wird gegeben

werden", und da keiner so reich an Gnaden war wie die Mutter Gottes, erhielt auch keiner mehr als sie, und eine Gnade erhielt Maria besonders: die Kraft, zu lehren und zu lieben.

Von nun an wuchs der Einfluß der Mutter des Herrn beständig und ihre Verehrung nahm immer mehr zu. War sie nicht die lebendige Überlieferung von Jesu Jugendzeit und von all dem, was er getan und gesprochen hatte, bis er nach dem Willen des Vaters sein öffentliches Leben antrat? Hatte sie nicht alle seine Worte in ihrem Herzen aufbewahrt und erwogen? Und nun Christus gestorben und auferstanden war und der Hl. Geist sie erleuchtet hatte, bekam so manches verhüllte Wort des Herrn erst seinen eigentlichen, tiefen Sinn. So konnte Maria aus der Fülle schöpfen und hatte vieles mitzuteilen und zu überliefern. Im übrigen fiel ihr wohl das Amt zu, überall zu vermitteln und manchmal auch zu versöhnen und zu beschwichtigen. Die Jünger des Herrn waren feurige Männer, und da tat manchmal wohl ein Wörtchen der weisesten Jungfrau und der Königin des Friedens not. Sicherlich wirkte schon ihre Gegenwart beruhigend und besänftigend.

Wie müssen wir uns das innere Leben der lieben Mutter Gottes vorstellen während der letzten Jahre, die sie auf Erden weilte? Ich meine, um davon einigermaßen einen Begriff zu bekommen, müssen wir das heranziehen, was die Heiligen und die großen Meister des geistlichen Lebens über die höchste Stufe der Beschauung gelehrt und geschrieben haben. Ich will versuchen ein Bild zu geben von einer Seele, die bis zu jener höchsten Stufe emporgeschritten ist. Niemand erschrecke jetzt; es kommt nichts Schweres! Auf dieser Stufe wird das Außerordentliche einfach, ja fast natürlich.

In einer solchen Seele wohnt im Tiefinnersten ihres Geistes, gleichsam wie in einem Flammenmeer, die heiligste Dreifaltigkeit: Vater, Sohn und Hl. Geist. Und die Seele erkennt, daß alle drei Personen nur eine Wesenheit, eine Macht, eine Weisheit und nur ein Gott sind. Sie erkennt das aber nicht mit den Augen des Leibes oder mittelst der Einbildungskraft, sondern mit den Augen des Geistes. Das was der Heiland gesagt hat: „Wer mich liebt, wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen", das erfährt eine solche Seele an sich und in sich auf handgreifliche Weise. Sie schaut Gott im Spiegel ihrer Seele, zwar nicht immer in der gleichen Klarheit, aber sie verliert nie das Gefühl seiner Gegenwart, auch nicht bei äußerer Tätigkeit. Sie gerät dadurch in vollkommene Vergessenheit ihrer selbst. Sie ist ein Geist mit Gott geworden; nicht mehr sie lebt, sondern Gott

lebt in ihr. Sie macht sich keine Sorgen mehr, sie weiß, daß Gott ihre Angelegenheiten als die seinigen betrachtet. Wohl regt sich bisweilen in ihr ein zärtliches Verlangen nach dem Himmel, sie will aber auch ganz gern noch auf Erden bleiben, wenn es Gottes Wille ist und sie den Seelen nützen kann. Sie hat nur einen Wunsch, vereinigt mit Gott zu sein und den Seelen zu dienen. Sie wird sich immer mehr bewußt, was Gott alles für sie getan hat, und das gibt ihr immer wieder neue Kraft, für Gott zu wirken und für Gott zu leben. Sie ist nicht ohne Kreuz und Leiden, doch stört das ihren Frieden nicht mehr. Es sind ja nur kurze Stürme, die schnell vergehen, dann tritt wieder Ruhe und Frieden ein. Eine solche Seele wird von Gott ständig erleuchtet, entflammt und zur Tätigkeit angeregt und dann wieder in ihre Ruhe hinübergeführt. Ihr Leben verläuft im Wirken für Gott und im Ruhen in Gott, und das eine wird vom anderen nicht mehr gehemmt, sondern stets gekräftigt.

So ähnlich muß die innere Verfassung der Mutter des Herrn gewesen sein. Sie war innerlich ganz beruhigt und still und voll der Liebe zu Gott und dem Nächsten.

Und wie war ihr Tod, ihr seliger Heimgang? Es war ein schmerzloses Sterben. Sie, die unter dem Kreuze das herzdurchdringende Schwert gefühlt, die vollendete Todesnot mit ihrem Sohne gekostet hatte, sollte nicht zum zweitenmal das Todesschwert fühlen. Mariens Tod war ein Entschlafen, ein einfaches Zurücktreten des sinnlichen Lebens, wodurch der Geist befreit ward und auch für den Leib ein besseres Leben angebahnt wurde.

Mariens Tod war ein Liebestod! Christus holte seine Mutter heim und lockte seine Braut mit Worten der Liebe, wie wir sie im Hohenliede Salomos finden:

Erheb dich, meine Freundin, meine Schöne, komme bald!
Vorüber ist die Winterszeit, der Regen ist vergangen.
Schon zeigen sich die Blumen, und der Gesänge Zeit ist da.
O laß deinen Anblick mich genießen, o laß mich deine Stimme hören;
Denn deine Stimme ist so süß, dein Anblick ist so liebevoll.
Erheb dich, meine Freundin, meine Schöne, komm doch!

Wer wird die Wonne schildern, die diese und ähnliche Worte in dem Geiste Mariens hervorriefen. Nun war also die Stunde des Wiedersehens da. Sie war so ganz ergeben gewesen in den Willen Gottes, so ganz die Magd des Herrn, daß sie ihr Elend, ihre Verbannung nicht mehr so stark empfunden hatte. Aber da sie jetzt eingeladen wurde zur Hochzeit des Lammes, da wurde sie schwach vor Liebe zu dem, der ihr Gott war und ihr Sohn zugleich. In der Liebe zu Christus

wirkten bei Maria Natur und Gnade zusammen. Stark war ihre Mutterliebe, das Werk der Natur, stärker noch ihre Gottesliebe, das Werk der Gnade. Auf einmal empfand sie so ganz, wo sie war und wo sie nicht war.

Wenn ein Schiff den Hafen verläßt, dann werden nach und nach die Taue und Ketten gelöst, mit denen es am Ufer befestigt lag. Dann setzt es sich in Bewegung, und für alle, die auf dem Schiffe sind, scheint das Land langsam zurückzuweichen, mehr und immer mehr, bis es endlich ganz versunken ist im weiten Meere. So wurden auch die Bande allmählich gelöst, die den Geist Mariens an ihren Körper gefesselt hielten, und langsam nahm der Geist der Jungfrau-Mutter seinen Flug. Langsam, aber immer mehr verschwand alles Irdische ihrem Blicke, bis er sich nur noch von Ewigkeit und Ewigem umflossen sah! Die Engel staunten und riefen: „Was ist's, was dort heraufkommt aus der Wüste gleich Rauchsäulen, wie Duft von Myrrhe und von Weihrauch?" Es war der Geist Mariens, der vom Feuer der Liebe verwandelt und verklärt gleich duftendem Weihrauch zum Himmel emporstieg. Es war die Seele der ewigen Jungfrau, die sich sacht und ohne Gewalt von ihrem unversehrten Leibe löste, so wie der Duft der Lilie seinem Kelche entströmt. Und die Erde sandte ihre kostbarste Gabe zum Himmel empor, weinend und schluchzend, aber in unendlicher Dankbarkeit, eine solche Frucht getragen zu haben. Maria war tot, aber durch ihre Liebe und Reinheit hatte sie den Sieg über den Tod davongetragen.

Die du nie der Erde angehörtest,
sondern immer voll des Himmlischen warst,
bitte für uns jederzeit,
und in der Stunde unseres Todes. Amen.

Blühende Kakteen.

Ein Stachelkaktus, massig, hochgewachsen, blüht in seiner Gottesherrlichkeit mit prächtig aufgesprungener, langer, leuchtender Blüte. Und sieh, ein wundersames Duften geht von dieser Blüte aus, stark und lieblich, und durchzieht geheimnisvoll den weiten Raum.

Wer hätte das gedacht, daß solch ein schier häßliches Gebilde soviel Schönheit in seinem Innern birgt! Und doch erblüht die wundersame Blüte aus dem innersten Triebe des unförmigen Gewächses.

Bald ist die Pracht erloschen. Wieder steht die Pflanze still, und niemand ahnt ihr inneres Leben. Pflanze, ich kann dich nicht mehr häßlich sehen. Pflanze, du bleibst mir lieb: ich habe dich geschaut in deiner schönsten Zier. Geheimnisvolles Leben, bleib mir Symbol!

Kulturschaffen und Christentum.

Von P. Alois Mager (Beuron).

Wenn die Offenbarung in einer vom Glaubensleben getragenen Sittlichkeit der Einzelseele wie der Gemeinschaft ein ganz neues Ziel gewiesen hat, das über jede geschaffene Natur hinausliegt, dann stellen wir uns mit Recht die Frage: Wie hat sich der Einzelmensch, der in der Gemeinschaft der Kirche die Offenbarung der Liebe durch den Glauben in seinem sittlichen Verhalten auswirken läßt, zu den Kulturaufgaben der Menschheit zu stellen: zu Kunst und Wissenschaft und zum wirtschaftlichen Leben. Handelt es sich hier nicht um Gebiete, die die Kirche vielleicht nicht gerade ausschaltet, aber doch nicht so bewußt pflegt, wie es intensives Kulturschaffen erfordert? Liegt in der Abtötung, im Verzicht, den die Kirche predigt, nicht schon eine Verneinung der Natur mit Einschluß des menschlichen Leibes, die doch eigentlicher Gegenstand alles Kulturschaffens ist? Umgestaltung der Natur und der äußeren Lebensbedingungen, lichtvolle, logische Ordnung der äußeren Natur und der menschlichen Lebensverhältnisse betrachten Technik, Kunst und Wissenschaft als ihr eigenstes Werk.

Wenn wir uns erinnern an die eigenartige Einstellung des antik-heidnischen Menschen, an sein schicksalhaftes Verflochtensein in die Gemeinschaft und Natur, so werden wir begreifen, daß „Kultur" die höchste Leistung der antik-heidnischen Menschheit war. Sie vergötterte die Natur. Ihr war Kulturschaffen, wenn auch nicht gerade Kult, Gottesdienst, so doch unmittelbar mit ihm verwandt. Kult und Kultur flossen aus einer Wurzel, strömten demselben Ziele zu. Das Christentum verlegt den Schwerpunkt der Menschheit aus der bloßen Natur in eine höhere, geistige, übernatürliche Welt. Das Christentum ist seinem Wesen nach naturabgewandt, mit dem Antlitz der Welt der Offenbarung zugekehrt. Diese Schwerpunktverschiebung kann aber nur langsam, organisch vor sich gehen. Wir sehen denn auch, wie dort, wo dies nicht beachtet wurde, unter dem Einfluß des Christentums die Vergötterung des Objekts in Vergötterung des Subjekts umschlägt. Eine Betonung des Subjekts bis zur Verneinung des Objekts, wohin Renaissance und Reformation führten, ist ebenso unchristlich wie es die Versklavung des Subjekts unter das Objekt im antiken Heidentum war. Das Christentum will Harmonie herstellen zwischen Objekt und Subjekt, allerdings so, daß die Natur dem Geiste, das Objekt dem Subjekt dient, nicht umgekehrt. Schon aus dieser grundlegenden Tatsache folgt, daß die Kirche die Natur nicht verneint, also ihrem Wesen nach wenigstens nicht kulturfeindlich sein kann.

Noch mehr! Wenn das Christentum auch aus der übernatürlichen Welt des Geistes kommt und sich an den Menschen insofern er geistig ist wendet, so schließt es damit die körperliche Erscheinung der Menschheit, die Natur nicht von ihrem Aktionsradius aus. Durch die Umgestaltung der Seele strebt das Christentum auf eine Umgestaltung auch des Leibes, der in der Auferstehung teilnehmen soll am Leben und den Eigenschaften des Geistes. Ja, nach dem hl. Paulus geht diese Verklärung über auf die Außenwelt. Denn die ganze Schöpfung seufzt dem Tag des Offenbarwerdens der Kinder Gottes entgegen. Ein umgestaltendes Prinzip wirkt im Christentum vom wahren Wesen der Gottheit her auf die geistige Menschenseele, von da auf den Leib und die leblose Schöpfung. Das Christentum, die katholische Kirche kann also ihrem Wesen nach nicht kulturfeindlich, sie muß vielmehr positiv kulturschöpferisch sein und das in einem ganz neuen, höheren Sinne.

Und die katholische Kirche ist kulturschöpferisch. Stehen aber damit die geschichtlichen Tatsachen nicht im Widerspruch? Trat mit dem Christentum nicht eine Abkehr von der Welt, zum wenigsten eine Gleichgültigkeit für alle Diesseitskultur in die Erscheinung. Um nur eines zu nennen: sprach nicht gerade aus dem Leben derjenigen, die mit dem Christentum folgerichtig Ernst machten, geradezu eine Verachtung alles Irdischen, vor allem auch des Leibes? Man weist auf die Väter der Wüste, auf die Säulensteher, die Einsiedler hin. Das Ordensleben, das doch eine berufsmäßige Verwirklichung der christlichen Idee darstellt, sei aufgebaut auf dem Gedanken der Weltverachtung. Daß diese Behauptungen in der Ausschließlichkeit, mit der sie vorgetragen werden, nicht stimmen, läßt sich geschichtlich leicht beweisen. War das Mönchtum, zumal das morgenländische, in seinen Anfängen, von einer einseitigen Weltverachtung geleitet, so zeigt das abendländische Mönchtum wie es der hl. Benedikt gründete, bzw. so machtvoll förderte, deutlich, daß die Welt nur deshalb verneint wird, damit sie im wahren Sinn bejaht werden kann. Wohl scheiden die Mönche St. Benedikts aus der Welt aus, aber nicht um in einsamen Höhlen sich einem ausschließlichem Leben der Abtötung und Beschauung hinzugeben. Sie schließen sich zu einer vortrefflich organisierten Gemeinschaft zusammen, die sich die römische Staatsform anpaßt. Es bildet sich eine Welt, ein Staat im kleinen, aufgebaut auf den Grundsätzen des Christentums. Nach der Benediktinerregel sollen im Klosterbereich alle Werkstätten bis herab zur Mühle sich befinden. Seine Klöster bilden sich selbst genügende Gemeinwesen. Die Tagesordnung ist zwischen Gebet

und Arbeit so eingeteilt, daß tagsüber möglichst viel Zeit zur Arbeit bleibt. Es gibt keine Arbeit, die im Benediktinerkloster nicht zu Ehren käme. So wurde gerade St. Benedikts Orden zu einem einzigartigen Kulturträger, der die Kulturschätze vom Altertum ins Mittelalter hinüberrettete. Seine Klöster wurden zu auserlesenen Kulturstätten. Schon allein der Benediktinerorden von der Gründung bis in die Glanzzeit des Mittelalters ist also eine wirksame Widerlegung der sogenannten Kulturfeindlichkeit der Kirche. Wo wäre heute die europäische Kultur, wäre die Kirche nicht gewesen!

Sobald wir das eigentliche Ziel der Kirche ins Auge fassen und die Umstände und Voraussetzungen, an die sie anknüpfen mußte, kann über das Kulturverhalten der Kirche und jedes einzelnen kein Zweifel mehr bestehen. Wir haben die antik-heidnische Weltanschauung bereits kennen gelernt. Die Außenwelt, die Natur ist ihr das Ewig-Bleibende, Göttliche. Ihr hat der Mensch sich zu fügen. In der Gemeinschaft hat der einzelne ewigen Bestand und Fortdauer. Der Mensch hing mit allen Fasern am Objekt, an der Außenwelt. Das Subjekt war bedeutungslos. Die psychischen Tätigkeiten waren alle nach außen, auf das Objekt gerichtet. Nicht bloß das. Durch die Erbsünde war eine Unordnung in die menschliche Natur gekommen. Wir haben bereits davon gesprochen. Die Kultur der alten Welt war in diesem Bereich eingebettet. So hoch wir auch die antike Kultur einschätzen mögen, es lastet auf ihr das Dunkel des Schicksals. Wir sind gewohnt, nur die Lichtseiten dieser Kultur zu sehen. Und wir sehen in sie unsere eigenen Ideale hinein. Aber die Nachtseiten dieser Kultur! Diese Abgründe von Verworfenheit, Menschenentwürdigung, vollendeter Unsittlichkeit. Was menschlich und natürlich gut war, nahm die Kirche in sich auf, um es mit dem Sauerteig des Übernatürlichen zu durchdringen. Sie nahm das römische Recht, um sich selber eine gesicherte, natürliche Grundlage zu schaffen. Sie nahm die griechische Philosophie, um durch sie dem Offenbarungsinhalt eine logisch-systematische Fassung zu geben, ohne ihm den Charakter des Übernatürlichen zu rauben. Sie eignete sich die Kunstformen der Antike an, um durch sie ihren Geist in die Herzen der Menschen zu tragen. War die Kirche auch nicht unmittelbar kulturschöpferisch, so gab sie doch dem menschlichen Geist völlig neue, unerhörte Inhalte und Anregungen.

Aus diesem Geist heraus erhielten die alten Kunstformen ein ganz anderes Leben, das die alte Form nach und nach umbildete zu einem entsprechenden Ausdruck ihres neuen Gehaltes. Wir können es in der Entwicklung der Baustile anschaulich verfolgen. Auf Schritt und

Tritt gewahren wir hier die Loslösung des Einzelmenschen von dem naturhaften Zwang unter die Außenwelt, unter die Herrschaft des Stoffes. Gewaltig hoch türmt der freigewordene Menschengeist die Steinmassen in der Gotik empor zu einer Höhe, die beinahe einer Aufhebung der Schwerkraft gleichkommt. Es ist wunderbar zu schauen, wie die wuchtigen Steinmassen unter den Gesetzen des Geistes sich auflösen, man möchte sagen, vergeistigen. Die Verselbständigung des Einzelmenschen aber darf nie soweit gehen, daß sie die bindende Macht des Objektes ganz verneint. Sie müßte sich ins Chaos verlieren und von neuem in Unfreiheit geraten. In dem Augenblick überschreitet die Entwicklung die Grenze, die das Christentum zieht. In Renaissance und Barock offenbart sich schon das gänzliche Sichunabhängigmachen des Einzelmenschen vor aller Bindung. Von da an nimmt die Kunst einen unchristlichen Charakter an. Unchristlich aber ist zugleich auch unnatürlich, daher das Bizarre, Unausgeglichene der nachfolgenden Kunst.

Und wie war die Kirche kulturschöpferisch tätig a u f s o z i a l e m G e b i e t! Sie erst hat die Arbeit zu Ehren gebracht und ihr eine gewisse Würde, einen hohen Adel verliehen. Sie erst zeigte, wie die Arbeit ein Ausfluß der Persönlichkeit ist, wie sie an Wert und Würde in dem Grad gewinnt, als der Einzelmensch in ihr seine Persönlichkeit entfalten kann. Sie lehrte die Menschen, wie sie auf der anderen Seite erst in der Arbeit zur wahren inneren Freiheit, zur vollen Entwicklung der Persönlichkeit gelangen. Die Arbeit wird zum mächtigen Hilfsmittel in der Mission der Kirche, in der inneren Umwandlung der Einzelmenschen und der ganzen Menschheit. Sie konnte nicht mit einem Schlag die soziale Ordnung der Antike umstoßen. Paulus tritt energisch gegen jene auf, die aus dem Grundsatz der christlichen Freiheit gegen die bestehende staatliche und soziale Ordnung sich auflehnen! Jeder bleibe in dem Stand oder Beruf, in dem er zum Christentum übertrat. Und doch zeigt sich auch hier die umwandelnde Macht der Kirche, indem sie den Einzelmenschen immer mehr verselbständigte, seine Persönlichkeit zur Geltung brachte. Die Sklaverei wandelt sich allmählich in Hörigkeit um, und aus der Hörigkeit wird langsam Unabhängigkeit und Selbstbestimmung. Wie überall, so kam es auch hier zu einem kritischen Punkt. Die Verselbständigung der Einzelmenschen überschritt die Grenze, artete aus in schrankenlosen Subjektivismus. Dagegen muß die Kirche auftreten, weil ihre Mission gefährdet wird. Und die Welt von heute fühlt selber, daß der Subjektivismus zur Auflösung, zur Gefährdung unserer ganzen Kultur, zum Untergang des Abendlandes führt. Das Abendland wird nicht untergehen; seine Kultur

wird sich weiterentwickeln. Tatsache aber ist, daß nur die Kirche jenes Element enthält, das eine Weiterentwicklung bewirken, das Abendland vom Untergang retten kann: nämlich jenen Gemeinschaftsgedanken, der die Einzelmenschen zur vollen Entfaltung gelangen läßt, sie dabei aber so bindet, daß sie nicht im Subjektivismus sich verlieren. Die eine große Aufgabe hat die Kirche erfüllt: sie hat den Einzelmenschen erlöst von Naturzwang, vom Aufgesogensein durch die antike Gemeinschaft. Jetzt wird die Erfüllung des zweiten, viel weniger schwierigen, weniger langwierigen Teiles der Aufgabe einsetzen: Ausgestaltung der Gemeinschaft, wie sie den innerlich verselbständigten Einzelmenschen entspricht. Danach verlangt mit ungestümem Pochen unsere ganze Zeit. Sie wird nirgends anderswo die Erfüllung ihrer Sehnsucht finden als in der Kirche; denn nur die Kirche trägt in sich die Kraft zu dieser gemeinschaftschöpferischen Tätigkeit. Im Zeitalter des schrankenlosen Individualismus war die Kirche rückständig; sie war es, weil sie es sein mußte. Und weil sie es war, darum wird sie in Zukunft an der Spitze marschieren. Denn die Zukunft gehört der Kirche. Alle diejenigen, die mit Heiler meinen, die katholische Kirche hätte ihre Kraft erschöpft, sich selber überlebt, haben sich irreführen lassen durch die protestantische Auffassung, als wäre die scheinbare Rückständigkeit der Kirche in der Zeit des Individualismus Schwäche und Unfähigkeit gewesen. Die Kirche hat in der Weltgeschichte eine kulturschöpferische Arbeit geleistet, wie sie einzigartig, unvergleichlich dasteht. Wie erbärmlich nehmen sich dagegen die Versuche aus, die heute vielfach gemacht werden, den Buddhismus dem Christentum ebenbürtig an die Seite zu stellen! Laut wird es ausgesprochen, daß der Buddhismus das Prinzip der Bruderliebe zuerst aufgestellt habe. Geben wir einmal zu, er hätte es getan — ich stelle es entschieden in Abrede, daß er das Geheimnis der Nächstenliebe kannte — so blieb es bloße Theorie. Indien steht heute sozial noch auf demselben Niveau wie zur Zeit der Entstehung des Buddhismus. Das Kastenwesen legt heute noch ebenso schwer die Ketten auf den Einzelmenschen. Welch menschenunwürdiges Dasein!

Auch in der Wissenschaft war das Christentum bahnbrechend durch die Impulse, die es dem menschlichen Denken gab. Ich gehe nicht auf Einzelheiten ein. Nur folgendes möchte ich zur Erwägung geben: Wäre der Mensch in der Naturgebundenheit geblieben, in die er im Heidentum versklavt war, wie hätte er dann den Standpunkt einnehmen können, von dem aus allein die neueren Wissenschaften möglich wurden. Diese Beherrschung der Natur, wie sie in der Wissenschaft

und in der Technik der Neuzeit zum Ausdruck kommt, war nur möglich, weil der Mensch von der Natur erlöst und immer mehr auf seinen eigenen Geist gestellt wurde. Erst der geistig selbständige Standpunkt der Natur gegenüber ermöglicht Naturbeherrschung. Wenn auch die Kirche mit dem Individualismus nicht die Grenze überschritt, wo die Wissenschaft in geisttötendes Spezialistentum auszuarten beginnt, sie war es, die die Kraft zum Aufschwung der Wissenschaften vermittelte. Es wäre interessant zu zeigen, wie die Umwandlung des physikalischen Weltbildes genau der Umwandlung in der sozialen Ordnung entspricht. Auch die Geschichts- und Geisteswissenschaften im heutigen Sinn hat erst der Geist des Christentums geschaffen. Nur in der Verselbständigung des Einzelmenschen konnte jene Entfernung vom Menschheitsgeschehen gewonnen werden, ohne die innerer Zusammenhang und Fortschritt niemals geschaut werden können. Auf allen Gebieten der Kultur war die Kirche die Trägerin der Kraft, die den Fortschritt schuf.

Steckt aber in dem Vorwurf, es wäre die Kirche in ihrer Aszese wenn auch nicht gerade kulturfeindlich, so doch kulturgleichgültig, nicht ein wahrer Kern? Die Einzelmenschen und die Gemeinschaft waren durch die Erbsünde in einer ungeordneten Weise in die Natur verflochten. Wir sahen, wie die dreifache Lust den ganzen Menschen beherrscht und in diese Richtung zieht. Die große Aufgabe des Christentums war es, die Menschheit zunächst von innen und außen her so zu festigen, daß sie, im gröbsten wenigstens, diese erbsündige Richtung überwand. So ging viel Kraft der Kirche in dieser negativen Arbeit auf. Und die erbsündigen Instinkte sind in der Menschheit so mächtig, daß einzelne Menschen ihrer nicht anders Herr werden konnten als durch den Verzicht auf den Gegenstand der dreifachen Lust. Sie trennten sich so vollkommen wie nur möglich — ja verpflichteten sich durch ein Gelübde dazu — von dem, was die böse Lust reizen konnte. Sie verließen die Welt, die Familie, Beruf und Stellung im öffentlichen Leben. Anders hätten sie das Ziel des Christentums, die vollkommene Liebe nicht erreichen können. Nur im Hinblick auf dieses erhabene Ziel erhielt ihre Feindschaft gegen die Welt und den eigenen Leib einen berechtigten Sinn. Nie hat die Kirche in der Weltflucht, in der Ertötung des eigenen Leibes ein Ziel, sondern immer nur ein Mittel gesehen. Wenn man nicht anders zur Beherrschung der erbsündigen Triebe gelangen kann, ist dieses Mittel nicht nur erlaubt, sondern über alles empfehlenswert. Solche Menschen werden nur scheinbar der Kulturarbeit entzogen. Denn gerade in ihrem Verzicht verfügt die Kirche über Kräfte, die auf allen Gebieten kulturschöpferisch sich

betätigen. Wären die Wüstenväter, die Orden nicht gewesen, die Mission des Christentums hätte auch auf kulturellem Gebiet nie den großen Fortschritt nehmen können. Die Kirche kann niemals Kulturbestrebungen fördern, die zu neuen Reizmitteln der dreifachen Lust werden. Dagegen muß sie kämpfen, davor ihre Glieder schützen. Sie kann nie eine Kulturbewegung stützen, die zu ungerechten Besitzverhältnissen, zur Lockerung der Sittlichkeit, zur Auflösung der Autorität führt. Hier wird die Kirche „kulturfeindlich“, hier wird sie zu einem ehernen Damm gegen diese „Kulturwogen“, aber zum Segen der Menschheit, zur Rettung der wahren Kultur. Sie will auch hier die rechte Beziehung zur Welt, zum eigenen Leib herstellen im Sinn des Christentums, daß nämlich das Stoffliche untergeordnet sei. Bis die Kirche dieses Ziel erreicht hat, wird sie häufig Zugeständnisse machen müssen. Sie wird vieles dulden müssen, was nicht ihrem Geist gemäß ist, nur um Schlimmeres zu verhüten. Die Umwandlung, die sie in der Menschheit vollzieht, kann eben nur langsam, organisch vor sich gehen. So ließ die Kirche viele heidnische Gebräuche bestehen, ja knüpfte an sie an, erfüllte und heiligte sie aber mit christlichem Sinn. Sie konnte es nicht hindern, daß sich Christen ihnen mit noch mehr oder weniger heidnischer Gesinnung hingaben. Trotz alledem wirkte in ihnen der christliche Geist. Anstatt der Kirche daraus einen Vorwurf zu machen, müßten wir vielmehr ihr unvergleichliches pädagogisches Geschick bewundern. Auf jeden Fall bleibt es die größte Kulturerrungenschaft, daß sie den Einzelmenschen aus dem Naturzwang erlöste, die Quelle des Geistes in ihm erschloß.

Wenn die Menschheit aus dem Extrem des Individualismus wieder in die bindende Gemeinschaft der Kirche zurückkehrt, wird die Einzelseele jene Selbständigkeit besitzen, die sie nicht mehr in die Sklaverei der Natur zurückfallen läßt. Dann könnte auch das Christentum mehr positiv seine Aufgabe verwirklichen, alles mit Liebe zu durchdringen und in Liebe umzuwandeln. Nicht Weltflucht, sondern positives Aufsuchen der Welt, um alles mit dem Geist der Liebe zu erneuern und zu verklären. Kein Gebiet menschlichen Daseins und Wirkens soll es mehr geben, wo die werktätige Liebe nicht vordrängte. Überallhin soll die Liebe dringen. Es wurde früher bereits gesagt, daß besonders seit dem 16. Jahrhundert, vor allem seit dem hl. Franz von Sales, das Leben der christlichen Vollkommenheit mitten in der Welt sich immer mehr heimisch macht. Positive Weltdurchdringung hat sich das Frömmigkeitsleben zum Ziel gesetzt.

Aus allen Kulturgebieten hat sich die Entwicklung in den schranken-

losen Individualismus, in unfruchtbare Vereinsamung verirrt. Überall ertönt der Ruf nach einer übersinnlichen, höheren, geistigen Welt. Es gibt aber nur eine wahre geistige Welt, das Reich der Liebe, das nur im Glauben erschlossen werden kann. Für das Kulturverhalten des Einzelnen in der Kirche lautet die entscheidende Frage: kann es überhaupt eine Kultur geben, die ihre schöpferischen Kräfte unmittelbar aus der Liebe zieht? Muß die Kultur nicht als ein Gebiet des rein natürlichen Könnens betrachtet werden, von dem die Übernatur sorgfältig zu scheiden ist? Oder wird auch hier die Vollendung darin bestehen, daß sich Natur und Übernatur zur innigsten Einheit verschmelzen, ohne sich gegenseitig aufzuheben? Wäre also eine Wissenschaft denkbar, wo der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen so ausgeglichen ist, daß die Vernunft vom Standpunkt des Übernatürlichen, von dem der Liebe aus alles betrachtet? Ein solcher Standpunkt liegt nicht nur im Bereich des Möglichen, sondern muß in dem Augenblick Wirklichkeit werden, wo die Einzelmenschen das Gebot der Liebe in sich und in der Gemeinschaft verwirklicht haben. Wissenschaft ist eine Sache des Standpunktes. Das hat die moderne Wissenschaftsentwicklung tatsächlich gezeigt. Je vollkommener der Standpunkt ist, umso vollkommener kann der Zusammenhang der Dinge und des Geschehens begriffen werden. Wer von Liebe erfüllt überall nur Beziehungen der Liebe sieht, dem muß die Schöpfung in ganz neuer Weise sich offenbaren. Es würde die Natur nicht mehr in der antik-heidnischen Stufenfolge erscheinen, die vom Menschen und der sublunarischen Welt zu den Fixsternsphären und von da zum unbewegten Beweger führt. Die sichtbare Natur würde da nur die unterste Stufe des Seins bedeuten. Von da würde man in das Geistige der Menschheit und von da in die Welt der Liebe emporsteigen. Das hätte zur Voraussetzung, daß Natur und Übernatur, Glauben und Wissen Einheit geworden sind, ohne daß das eine durch das andere in seiner Eigenart aufgehoben wäre. Das sind keine bloßen Phantasien. Wer aufmerksam die Entwicklung der Wissenschaft verfolgt, wird zur Erkenntnis kommen, daß nur eines aus dem Chaos führen kann, in die die Wissenschaften sich zu verlieren beginnen. Darum der Ruf nach Erneuerung der Wissenschaft aus der Erstarrung und dem Spezialistentum zur großzügigen, alles zusammenfassenden Zusammenschau der Dinge und des Geschehens. Der Kirche gehört die Zukunft der Wissenschaft. Die Katholiken sind mehr denn je zur positiven Mitarbeit auf allen Gebieten des Wissens berufen.

Läßt sich auch eine Kunst denken, die organisch aus dem Geist der

Liebe geboren wäre? Läßt sich das Übersinnlich-Geistige überhaupt in sinnlich-anschauliche Formen bringen? Das ist der tiefste Sinn des Expressionismus und verwandter Richtungen, daß sie das Übersinnliche, innerlich Erlebte ästhetisch zur Anschauung bringen wollen. Gerade der Expressionismus als unmittelbarster Ausdruck der neuesten Entwicklung zeigt, wie auch die Kunst an einem Wendepunkt angelangt ist. Alle Gegenstandsgebiete, aus denen die Kunst schöpfte, sind erschöpft. Es bleibt nur noch das Übersinnliche, Höhere, Geistige. Die moderne Welt aber hat den Weg dorthin verloren. Was sie für Geist hält, ist bloße Magie, darum das Magisch-Bizarre des Expressionismus. Die Kunst verliert sich ins Chaotische. Es gibt nur einen Zugang in die wahre Geistwelt, in das Reich der Liebe, den Glauben. Wenn der Glaube nicht die Seele des menschlichen Schaffens und durch ihn die Liebe gleichsam zur zweiten Natur, zur Übernatur des Menschen wird, geht die Kunst in die Irre. Selbstverständlich kann die Kunst Geistiges, Übernatürliches nie unmittelbar zur Darstellung bringen. Sie müßte zur bloßen Symbolik werden. Das ist auch nicht gemeint, wenn wir von einer Wiedererneuerung der Kunst aus dem Geist der Liebe sprechen. Ein Künstler, der seine ihm eigentümliche Gegenstandswelt ganz aus Liebe, als der Seele seiner Seele schaut, sieht eben alles neu. Es strahlt die Liebe in sie hinein, und durch sie schaut er die Welt erst in ihrem wahren Sein und ihren eigentlichen Formen. Denn die Seele der Schöpfung ist die Liebe, aus der sie hervorging. Eine Wiedererneuerung der Kunst kann nur von solchen ausgehen, die das Leben der Kirche zu ihrem Leben gemacht haben. Auch hier gehört die Zukunft der katholischen Kirche.

Daß die Erneuerung des sozialen und wirtschaftlichen Lebens nur von der Kirche ausgehen kann, haben wir bereits gesehen. Sie allein birgt in ihrem Schoß die gemeinschaftsbildende Kraft, die geistig selbständig gewordenen, aber im extremen Individualismus wieder in Knechtschaft geratenen Einzelmenschen zu der Gemeinschaft zusammenzubinden, die dem einzelnen die volle Entfaltung seiner Eigenart gewährleistet. In der Arbeiterbewegung verlangt ungestüm eine große Menschenmasse noch größere Selbständigkeit und Geltung ihres Eigenwertes. Die Lösung kann niemals von dort kommen, wo sie Sozialismus und Kommunismus suchen. Diese führen wie der schrankenlose Subjektivismus nur zu neuer Sklaverei. Der Ausgleich zwischen Arbeit und Kapital kann wiederum nur von einer Gemeinschaft kommen, deren Glieder durch die Liebe zur Einheit verbunden sind. Nur die katholische Kirche ist als Gemeinschaft auf diesem Grund-

satz aufgebaut. Wir sahen bereits, wie sie allein der Menschheit die Gemeinschaft bringen kann, nach der sie sich sehnt. Was immer für soziale Theorien man auch ersinnen mag, sie können das soziale Chaos nicht umwandeln. Nur die Liebe kann es. Das Geheimnis der Liebe ist übernatürlich. Es kann nur im Glauben erfaßt werden. Nur eine Gemeinschaft, die auf Glaube und Liebe gegründet ist, vermag die Liebe in die Einzelseelen zur größtmöglichen Entfaltung zu bringen.— Wie man über die Frauenbewegung auch immer denken mag, soviel ist gewiß, daß die Frau immer noch nicht jene Selbständigkeit besitzt, die ihre Eigenart für Gemeinschaft und Kultur voll auswertet. Niemals aber kann die Stellung der Frau, wie sie viele Vertreterinnen der Frauenbewegung von heute als letztes Ziel anstreben, die Lösung bringen. Denn sie wäre nichts anderes als schrankenloser Individualismus und eine mechanische Gleichstellung mit dem Mann, eine Störung ihrer Eigenart, die gerade zur Geltung gebracht werden soll. Nur aus dem Geist der Liebe heraus wird diese Frage gelöst werden. Nur die katholische Kirche wird das entscheidende Wort sprechen.

Charakteristisch für unsere Zeit ist, daß der Subjektivismus und Individualismus, der über die Grenze hinausstürmte, die das Christentum ihm zog, auf der ganzen Linie am toten Punkt angelangt ist. Auflösung ist die Folge. Nur eine Gemeinschaft, die diese verselbständigten Individuen in der Liebe zusammenzuschließen vermag, kann die Rettung bringen. Nur sie ist die Retterin vom Untergang, auch für die Kultur. Ja sie wird eine Kultur begründen, zu der alle ihre Glieder an erster Stelle beitragen müssen. Kulturschaffen auf allen Gebieten aus dem Geist des Glaubens und der Liebe heraus muß unsere Losung sein. Dann gehört auch die Zukunft der Kultur der Kirche. Und die in Liebe verinnerlichten Einzelmenschen, die in der Einheit der Liebe die Kirche bilden, sind von innen heraus zu einer positiven Kulturarbeit, wie sie noch nie geleistet wurde, berufen. Was der hl. Augustin in seinem Gottesstaat schaute, wird empirische Wirklichkeit in der katholischen Kirche: die in Liebe gegründete Gemeinschaft.

Edelmensch und Heiliger.

Religiöse Innerlichkeit, sittlicher Hochstand, intellektuelle Bildung, seelischer Adel, künstlerischer Sinn, soziales und politisches Verständnis, gesellschaftliche Gewandtheit, geschäftliche Tüchtigkeit, alles dies überragt und verklärt von der reinsten, uneigennützigsten Gottesliebe: das wäre der vollendete Mensch und der vollendete Heilige.

(Aus Rademacher, Vernünftiger Glaube.)

Die Bedeutung des Humanismus für die katholische Erziehung.

Von P. Ildefons Widnmann (Augsburg).

Dem Orden St. Benedikts sind zahlreiche humanistische Gymnasien anvertraut und die humanistische Bildung spielt in ihm eine größere Rolle als die realistische. Ist das nur Zufall? Beschäftigt sich der benediktinische Lehrer mit dem Altertum nur so wie mit irgend einer anderen Wissenschaft? Ist ihm die Frage: humanistische oder realistische Bildung Herzensangelegenheit oder bloße Zweckmäßigkeitssache? Es wäre reizvoll zu untersuchen, ob sich in der Stellung des Benediktinertums, der Schöpfung des Spätrömers Benediktus, zur Antike ein Unterschied gegenüber der anderer Orden aufzeigen läßt. Ich halte es aber für notwendiger, hier zunächst die Bedeutung des Humanismus für die katholische Erziehung überhaupt einmal zu beleuchten.

Was ist für den heutigen Menschen das Altertum? Für die Renaissance und die Jesuitenschule war es wesentlich Form, für uns Heutige ist es fast noch mehr Inhalt. Was wir heute klassische Bildung nennen, ist etwas wesentlich anderes als das, was im 16., 17. Jahrhundert getrieben wurde. Das darf man nicht übersehen, sonst kommt man nicht an die Wurzel der Frage. Den alten Humanismus hat die Kirche in sich aufgenommen; hat sie auch den neuen aufgenommen, kann sie ihn aufnehmen? Damals war es eine Form, die man als Gewand, als Zier dem eigenen Wesen beigeben konnte, jetzt handelt es sich um etwas anderes. Zwischen uns und der Renaissance liegt die zweite Wiederbelebung, der Neuhumanismus. Ja, wenn man die Auffassung des Altertums bei den heute führenden Gelehrten ins Auge faßt, möchte man — so stark ist sie von der Auffassung vor etwa hundert Jahren verschieden — fast von einem dritten Humanismus reden. Immerhin ist er aber mit dem zweiten so eng verbunden, so sehr aus ihm hervorgewachsen und keimhaft in ihm schon enthalten, daß wir beide Erscheinungen zusammenfassen wollen. Immermehr ist durch diese neuere Entwicklung das Altertum als eine zusammenhängende Kultur vors Auge getreten. Alles hat Leben und Farbe bekommen, was früher nur Merkwürdigkeit und Ruine war. Humanistische Bildung heißt heute nicht mehr: die alten Sprachen verstehen, die Grammatik handhaben können, erst recht nicht dieser Sprache sich zu praktischen Zwecken bedienen, sondern: einen Blick tun in das, was hinter diesen Sprachen steht, hinter dieser Kunst,

hinter der griechischen Wissenschaft. Die Frage: sollen wir humanistisch gebildet sein, heißt heute: sollen wir uns mit dem griechischen Geist auseinandersetzen oder nicht? Ganz von selber ist mir statt „antik“ „griechisch“ in die Feder geflossen; denn das ist ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Humanismus: jener war vorwiegend lateinisch, dieser ist griechisch. Für jenen war Rom Mittelpunkt der Welt, für diesen ist Rom auf vielen Gebieten nur eine der vielen Stätten, die von Griechenland befruchtet sind. Für die Erziehung heißt also die Frage: Sollen und dürfen wir unsere Jugend mit griechischem Geist durchdringen?

Wir müssen uns darüber klar sein, dieser Geist ist eine Kraft von elementarer Größe. Er gleicht dem Feuer, das im Vulkan schlummert, er ist darin wohl keinem Ding auf Erden ähnlicher als dem deutschen Geist, der auch nicht soviel geliebt und gehaßt und gefürchtet wäre, wenn er nicht eine unheimliche, aller Fesseln spottende Naturkraft wäre. Können wir mit diesem Feuer umgehen, mit diesem Geist, der die Gestalt des Prometheus gebildet, der in Nietzsche gewirkt, der dem jungen Schiller den Preis der Götter Griechenlands eingegeben hat? Griechisch und heidnisch: sind das nicht für die Hl. Schrift gleichlautende Worte? Täuschen wir uns nicht! Hier handelt es sich um etwas viel Lockenderes als bei dem öden Materialismus, der den Keim des Todes schon im Antlitz trägt und die viele Arbeit, die man seiner Bekämpfung widmet, kaum verdient. Ein Häckel gewinnt seichte Menschen, gewinnt Massen, allerdings. Aber auf tiefere Geister, die ja dann doch wieder als Führer von überragendem Einfluß sind, üben Nietzsche oder Horneffer, Leute, die aus den Quellen Griechenlands getrunken und auf die Lieder Apollos und des Dionysos gehört haben, eine ganz andere Wirkung aus. Indessen, wenn hier die Gefahr größer ist, wenn es sich um einen bedeutenderen Gegner handelt, so ist damit noch nicht gesagt, daß es sich auch schon um etwas dem Christentum stärker Entgegengesetztes handelt als im andern Fall. Vielmehr ist es ja doch die Regel, daß gerade das Verwandte sich abstößt. Vom Materialismus zum Christentum ist der Weg vielleicht leichter als von antikheidnischer Denkweise aus: der Materialist kommt zum Gefühl seiner Leere und möchte sie füllen. Der andere aber hat in seiner Weltanschauung schon so vieles, was ihn begeistert, daß er nichts Höheres mehr zu bedürfen glaubt und die Türe verschließt. Ist hier das Ringen schwerer, so ist es hier auch nötiger und lohnender. Hier gilt es nicht, einen leeren, wüsten Erdstrich zu gewinnen, den man erst mühsam bewässern und besiedeln muß: hier lockt die Eroberung eines reichen,

wertvollen Landes. Hier handelt es sich darum, Menschen zu gewinnen, die ihrer eigenen Herrlichkeit zwar gar zu sicher sind, die aber auch wirklich viel eigene Herrlichkeit in sich tragen. Hier steht Geist gegen Geist, Gottesgeist gegen Menschengeist, der ja nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, der nur dadurch irrt — ob verschuldet oder unverschuldet, spielt hier keine Rolle — daß er sich der Quelle seiner Herrlichkeit nicht oder nicht klar genug bewußt ist.

Das Christentum weist über den Menschengeist hinaus, aber es leugnet nicht seine Herrlichkeit. Es leugnet auch nicht die Herrlichkeit des Menschen an sich, im natürlichen Zustand, ohne die Gnade. Der Stand der „bloßen“ Natur hat nach kirchlicher Lehre niemals wirklich bestanden. Aber der Stand der „gefallenen“ Natur ist ja in seiner Erscheinung von dem der reinen Natur nicht wie vom Stand der gnadenhaft „erhobenen“ Natur wesentlich verschieden. Daher ist es denkbar, daß unter besonders günstigen Verhältnissen auf Erden ein Zustand vorkommt, welcher an den Stand der bloßen Natur, der in seiner Reinheit sozusagen ein Grenzfall ist, nahe herankommt. Und es scheint, daß Gott, der ja der Gott der Natur wie der Gnade ist, gerade über das Griechenvolk den Segen seiner natürlichen Gaben in einem solchen Maße ausgeschüttet hat, daß man sie für das natürliche Gebiet als das „auserwählte Volk“ bezeichnen könnte. Vielleicht kommt das manchem übertrieben vor: aber der ganze Zauber dieser einzigartigen Welt erschließt sich nur allmählich dem, der mühsam in sie eindringt. Es ist keineswegs bloß die Kunst des Wortes und der Hand, was hier die Bewunderung des Betrachters weckt. Das Großartige an ihm ist gerade die Fülle von Leben und Herrlichkeit auf den verschiedensten Gebieten. Hier sprudeln die Quellen unserer Wissenschaften, der Naturwissenschaft und der Mathematik so gut wie der Philosophie und Philologie. Von hier empfängt unser politisches Denken mächtigste Antriebe. Die Vertiefung in die Welt der Griechen ist also geeignet, dem Menschen einen Begriff von der Herrlichkeit der bloßen Menschennatur zu geben. Die Frage ist nun wiederum: Sollen wir unserer Jugend zu diesem Einblick verhelfen, oder ist er für sie zu gefährlich? Sollen wir unsern Knaben und Jünglingen zeigen: das kann der Mensch leisten aus eigener Kraft, oder sollen wir sie nur darauf hinweisen, wie menschliche Kraft zum Höchsten zu schwach ist?

Die heutige Altertumswissenschaft sieht vielfach gerade darin das Erziehende der klassischen Bildung, daß sie den Menschen zur Freiheit von menschlicher und kirchlicher Bindung führt und auf sich selbst stellt. Dieser Geist ist für den kirchlich erzogenen Jüngling, der an die Hoch-

schule kommt, etwas Neues. Er bereitet ihm nicht selten schwere Stunden. Schwierigkeiten für den Glauben entstehen nicht allein oder auch nur vorzugsweise aus den Einwänden der Naturwissenschaft; die Auseinandersetzung, namentlich auch die grundsätzliche, mit den Geisteswissenschaften ist ungleich wichtiger. Hier handelt es sich nicht um Stimmen, die sagen: du brauchst nicht zu glauben, du kannst es dir bequem machen, sondern um solche, die dem jungen Menschen zurufen: du hast es bisher bequem gehabt in deiner kirchlichen Bindung: du warst im Treibhaus, jetzt sollst du heraus an die frische Luft. Du darfst dich jetzt rückhaltlos dem als richtig Angesehenen hingeben, du brauchst nicht mehr den Vogel-Strauß spielen. Wir versprechen dir kein angenehmes Leben. Im Gegenteil: wir führen dich in alle Qualen des Zweifels. Aber wenn du mutig bist, offenen Auges vorwärtsgehst, kommst du einst zur Ruhe des Mannes, der sich eine Überzeugung selbst erkämpft hat. Und diese Stimmen wirken um so verwirrender, als es nicht angeht, einfach ihre Vertreter als böswillig und stolz, also als sittlich minderwertig abzutun. Man muß die Glut, mit der sich manche der reinen, freien Wissenschaft hingeben und opfern, nachfühlen können, um die ganze Schwere dieser Frage zu empfinden. Und dieser Geist, sagen sie uns, ist der Geist Griechenlands. Ich glaube, daß in der Tat etwas von Griechenlands Geist in ihnen wirksam ist. Und wir werden nur so zu einer uns befriedigenden Lösung kommen, wenn wir zweierlei untersuchen, ob in dieser Begeisterung für die Freiheit, für die eigene Kraft nicht ein berechtigter Kern liegt, den wir anerkennen, ja werten können, und ob es nicht etwas nur Zufälliges, von dem Berechtigten, das zugrunde liegt, Trennbares ist, was bei diesen Männern zur Ablehnung jeder „Kirchlichkeit" führt. Es handelt sich hier um den Gegensatz „kirchlich-unkirchlich", nicht um den Gegensatz „gläubig-ungläubig". Man beruft sich auf die Griechen und sagt: Welch herrliche, freie Menschen! Vielleicht können wir zugeben, daß sie es waren, und selbst, daß es für sie so ganz recht war: aber folgt daraus schon, daß auch für uns jede kirchliche Bindung abzulehnen ist? Sie waren allerdings, möchte man sagen, so unkirchlich wie möglich; unkirchlich im Sinn von kirchenlos, nicht widerkirchlich. Die Religion war Sache des einzelnen, der Familie und des Staates. Der Priester vertritt den Stamm oder Staat vor der Gottheit. Von einer die staatliche oder stammesmäßige Gliederung schneidenden, rein religiösen Gliederung ist kaum etwas zu bemerken. Die Religion ist national. Damit hängt zusammen: es gibt keine „dogmatische Bindung". Der Staat als äußere Macht kümmert sich allerdings darum,

daß man die äußern Pflichten gegen die Staatsreligion erfüllt. Er bestraft „Gottlosigkeit“ (ἀσέβεια). Aber niemand ist da, der dem einzelnen für seine Gesinnung Vorschriften machte, der sich eine Gewalt über sein Gewissen zuschriebe.

Kirchliche Bindung ist für den Menschen doch wohl nur unter der Voraussetzung ein Gut, daß er den Urstand verloren hat, dabei aber zu übernatürlichem Ziel berufen ist. Wäre er im ursprünglichen Gnadenstand, so wäre sie, mindestens in dieser Form, kaum notwendig. Wäre er gefallen, aber nur zu einem natürlichen Ziel bestimmt, so wäre sie wiederum nicht unbedingt notwendig, wenn auch infolge der Schwächung der Natur von Nutzen. Die Bedeutung kirchlicher Bindung wird sich für den einzelnen umsomehr verringern, je mehr sich sein Zustand dem Stand der reinen, nicht erhöhten, aber auch nicht geschwächten Natur nähert, also eben jenem Zustand, der zwar auf Erden nie ganz vorkommt, dem sich aber, wie gesagt, unter besonders günstigen Umständen der Mensch nähern kann, und dem sich wohl das Griechenvolk in seinen besten Vertretern am meisten genähert hat. Ebenso ist das Auseinanderfallen, das Nebeneinander von Kirche und Staat wohl bloß für den Stand der gefallenen und wiederhergestellten Natur das Gegebene, während im Stand der reinen Natur wie im Urstand das Natürliche das wäre, daß die staatliche Ordnung zugleich auch Trägerin des Kultes ist. Wenn wir das bedenken, werden auch wir uns an der freien Religion der Griechen freuen können: sie ist eben für ihre Verhältnisse etwas Gutes. Wir sehen deshalb die kirchliche Ordnung nicht als etwas Minderwertiges an: sie ist ja vielmehr das einem höheren Stand, dem der Erlösung Angemessene. Wir sehen aber auch die Kirchlichkeit nicht als das Höchste, als etwas Absolutes an: auch sie wird aufhören, wenn der neue Himmel und die neue Erde kommt. Wir müssen uns klar sein über den Maßstab, mit dem wir die Antike zu messen haben: es ist der der Natur, nicht der der Gnade. Und mit dem gleichen Maßstab müssen wir auch die Wissenschaft, die Wissenschaft jeder Zeit messen: sie ist etwas Natürliches, d. h. an sich ist sie das. In Wirklichkeit ist ja die Wissenschaft immer die Wissenschaft eines Menschen, und daher wird der Zustand des Menschen, seine Stellung zur Übernatur immer auch auf sein Wissen abfärben. Aber wenn man sich den Begriff einer Wissenschaft an sich bildet, so muß man sie sich auf ihrem Gebiet frei und unabhängig denken. Sich diesen Begriff der reinen Wissenschaft zu bilden ist nicht ohne Wert für die Erziehung; denn was unsere Jugend bildet, ist nicht so sehr das Leben wie es nun einmal ist, mit all seinen Zufälligkeiten und Kleinheiten,

das sind vielmehr die möglichst rein aus ihm herausgeschälten Kräfte. Eine davon ist die Wissenschaft. Wenn wir sie so als reinen Begriff nehmen, dann sollen auch wir sie als eine herrliche Gottesgabe ansehen, dann werden auch wir den Glanz, der von der freien Wissenschaft ausstrahlt, nicht als einen gottfeindlichen, sondern als einen gottgewollten begreifen. Dann können auch wir ihn nutzen.

Nutzen aber wollen wir die Wissenschaft nicht als etwas, das unverbunden neben der Übernatur steht, sondern wir wollen bedenken, daß alle Werke Gottes eine Einheit sind, in der aus Natürlichem das Übernatürliche herauswächst und daher mit jenem ähnliche Züge trägt. Die recht verstandene Wissenschaft ist nicht nur etwas mit dem Glauben Verträgliches, sondern sogar mit ihm Verwandtes. Sie ist gleichsam der Fuß eines Berges, der aus der Region der Natur in die der Übernatur ansteigt. Und da die Geisteswissenschaft sich ihrem Gegenstand nach näher mit dem Inhalt des Glaubens berührt als die Naturwissenschaft, so ist gerade sie als Führerin zum Glauben besonders geeignet.

Ähnlich wie der Glaube ist auch die Wissenschaft nicht eine bloße Tätigkeit des scheidenden Verstandes, sondern sie verlangt auch andere seelische Kräfte des Menschen, namentlich auch sittliche. Wer in der Wissenschaft wirklich aufbauen will, der muß ein sittlicher Mensch und ein Künstler sein. Es gibt auch eine ars credendi, „eine Kunst zu glauben", pflegte einer meiner Universitätslehrer zu sagen. Ein junger Mensch stürzt sich in die Wissenschaft. Im ersten Augenblick leuchtet alles so wunderbar ein, er liest diese und jene Abhandlung, und es scheinen ihm alle Schleier von den Dingen zu fallen. Aber bald erfährt er, daß es kaum etwas gibt, das nicht auch bestritten wird. Er fängt an abzuwägen, Gründe gegen Gründe; aber oft möchte er daran verzweifeln, jemals zu einer Lösung zu kommen. Die Fülle der Wirklichkeit, die bei einer historischen Wissenschaft wie der Altertumswissenschaft auf den Menschen einströmt, droht ihn zu erdrücken. Die Jugend übt so gern Kritik, sie möchte alles in Zweifel setzen, was nicht mathematisch bewiesen werden kann; jetzt erfährt sie, daß sie Unmögliches verlangt: sie lernt sich bescheiden. Soll sie nicht müder Zweifelsucht und damit der Unfruchtbarkeit verfallen, so kann nur eine Art Glaube helfen, ein Entschluß, trotz mancher noch bleibender Bedenken, einer Ansicht den Vorzug zu geben. Hier ist Kunst und Tugend, hier wirkt richtiges Gefühl und sittliche Kraft. Dieses „Glauben" in der Wissenschaft ist nicht das theologische „Glauben", aber es ist doch mit ihm verwandt und daher eine Hilfe zu ihm. Praktisch genommen ist auch im übernatürlichen Gebiet der Weg für viele Men-

schen der: sie müssen sich mit einer moralischen Sicherheit begnügen und ihren Weg gehen. Das ist nicht sittlicher Mangel, sondern Kraft. Wenn sie dann tapfer fortschreiten, dann wird ihnen als Lohn immer größere Sicherheit zuteil. Etwas anderes: „Es gibt auch hier eine Kunst und Wissenschaft des Nichtwissens", est quædam etiam nesciendi ars et scientia, sagt einmal G. Hermann. Darin zeigt sich die Wissenschaft als ausgezeichnete Erzieherin zur Demut, Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung. Der Mensch möchte wissen; es ist ein Opfer, wenn er sagen muß: in diesem und jenem Punkt muß ich einfach anerkennen, daß ich hier nichts weiß. Ich darf mir nicht irgendeine Lösung konstruieren, die der Sache scheinbar gerecht wird, ungefähr gerecht wird: solang es mir nicht wohl ist bei irgendeiner Lösung, muß ich sagen: nescio, „ich weiß es eben nicht". Wer sich dazu nicht versteht, dessen wissenschaftliche Tätigkeit mag blenden, aber sie ist zuchtlos und unfruchtbar. Und oft muß ich nicht nur sagen: ich weiß das jetzt nicht, sondern auch: ich habe mit den mir zur Verfügung stehenden Mitteln keine Möglichkeit, die Lösung je zu erreichen. Es bieten sich allerlei Vermutungen dar, es lockt, dies und jenes zu versuchen; und doch weiß ich im innersten Herzen: auf diesem Weg komme ich zu keiner Lösung, genug andere haben es nutzlos erprobt. Dann heißt es auch darauf verzichten, auf solchem Weg weiterzugehen; denn es wäre rein verlorene Zeit und Mühe. Diese „Kunst des Nichtwissens" ist die rechte Demut. Wahre Wissenschaft lehrt sie. Oft wird gegen sie gefehlt. Gerade auch bei apologetischen Schwierigkeiten ist sie nötig. Man muß auch hier sagen können: ich bin so ehrlich und bilde mir nicht ein, das und das, worüber die Jahrhunderte nachgedacht haben, in ein paar Stunden mit meinem eigenen Wissen und Können, wenn ich will, zu einer befriedigenden Lösung zu bringen. Ich sage offen: hier liegt eine Schwierigkeit. Ich glaube, daß sie gelöst werden kann; aber ich weiß einstweilen keine Lösung. Vielleicht auch: unsere Zeit weiß keine Lösung; wir müssen Geduld haben; vielleicht bringen kommende Jahrhunderte Licht in das Dunkel.

Humanismus und Christentum verhalten sich wie Natur und Übernatur, wie Anstieg und Gipfel. Der Berg braucht den Unterbau. „Der Kopf darf nicht zu den Füßen sprechen: Ihr seid mir nicht nötig." Die Übernatur baut auf der Natur auf, aber sie ersetzt sie nicht; eben weil sie ganz anderer Art ist. Auch bei einem Kunstwerk ist die Komposition etwas Höheres als die Gestaltung der einzelnen Teile, aber sie ersetzt sie nicht. Gerade bei einer großartigen Komposition ist das Versagen im Kleinen besonders schmerzlich. Es gibt Menschen, die

durchaus ihre Sache auf Gott gestellt haben, aber in ihrer Sorge um die Übernatur vergessen sie die Sorge um die Natur, und das macht sich in ihrem ganzen Wesen schmerzlich geltend; es stößt ab, und ihre Vorbildlichkeit verliert sehr an Kraft. Man muß sich mühsam das Schöne an ihnen heraussuchen, es wirkt nicht unmittelbar. Es ist wie bei einem Gebäude: der Raum als solcher macht einen großartigen Eindruck, aber die unbefriedigenden Einzelheiten stören einen umsomehr. Gerade im sittlichen Leben ist die Aufgabe der Übernatur nicht so sehr die, uns einzelne Vorschriften zu geben, als uns anzuleiten, gleichsam den Gesamtbau richtig herzustellen, alles dem überragenden Gottesgedanken einzugliedern. Die Einzelheiten dagegen kann uns oft die weltliche Moral ganz ausgezeichnet lehren. Was der bloßen Natur mangelt, ist weniger die Erkenntnis und das Gefühl für das Sittliche als die Kraft, es durchzusetzen. Die Natur und die Antike soll unserer Jugend zunächst Begriff und Gefühl für die harmonische Bildung des Menschen (καλοκαγαθία) geben, die dann ins Übernatürliche hineinwachsen soll. Es gibt freilich im Christentum auf sittlichem Gebiet vieles, was der Jugend leicht zugänglich ist, leichter als der Geist des Altertums. Aber es bleibt doch wahr, daß das Tiefste im Christentum etwas für die Jugend Schweres ist, zu dem eine Vorstufe erwünscht ist. Denn das Tiefste, wodurch ein christliches Leben sich von einem natürlich guten unterscheidet, ist doch wohl das Bewußtsein der Gnaden- und Erlösungsbedürftigkeit. Und das liegt der Jugend fern. Jugend ist Zeit der Kraft, sie hat ganz natürlicherweise noch kein rechtes Verständnis für die Demut. Das kann erst die Lebenserfahrung geben. Wir sollten nie der Entwicklung vorgreifen wollen. Verständnis für die Gnade setzt das Gefühl der Bedürftigkeit voraus. Allzustarkes Betonen der Unzulänglichkeit des Menschlichen ist bei jungen Leuten unnatürlich und angelernt. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit der natürlichen Moral für sie. „Solange es bei ihrer Jugend nicht angeht, daß sie auf die Tiefe der Weisheit der Heiligen Schriften hören, wollen wir sie in anderen, aber nicht völlig verschiedenen Dingen, wie in einer Art Schatten- und Spiegelbilder einüben", sagt St. Basilius (Vom Lesen heidnischer Schriften).

Es handelt sich hier um den *wesensmäßigen* Zusammenhang zwischen antikem und christlichem Geist. Dieser ist wichtiger als der geschichtliche. Wer bloß auf das Geschichtliche achtet, für den ist allerdings die Antike auch von Bedeutung, aber mehr die spätere, Hellenismus, Kaiserzeit, Neuplatonismus. Er wird daher auch in der Schule solches betont wissen wollen. Wem das Wesentliche am Her-

zen liegt, und wer glaubt, daß es für die Jugendbildung nötiger ist, daß ihr klare Typen vor Augen stehen, als daß sie sich um Verstehen verwickelter geschichtlicher Erscheinungen — vergebens — abmüht, für den bleibt das wichtigste am Altertum doch das, was man das Klassische nennt. Unser Ziel ist die Einfügung der Natur in die Übernatur. Indem eine Fülle antiken Vorstellungsguts in die junge Christenheit einströmte, ist eine solche Einfügung wirklich geworden. Da aber die antike Welt nicht auf ihrem Höhepunkt, sondern in der Verfallszeit vom Christentum ergriffen wurde, konnte diese Verbindung nicht anders als unvollkommen sein. Unsere Aufgabe ist es daher, daran zu arbeiten, daß sie, wenn sie von neuem entsteht, vollkommener werde. Würden wir auf die Spätantike das Hauptgewicht legen, so hieße das eine geschichtliche Unvollkommenheit verewigen wollen. Wenn wir in der Übernatur das Unvergängliche betonen, so ziemt es sich, daß wir auch in der Natur das aufsuchen, was gewissermaßen etwas Unvergängliches ist. Es ist gerade eine Gefahr moderner Wissenschaft, daß sie über dem Vorübergehenden, Historischen, das Bleibende zu vergessen droht. Sie hat mit Recht die große Bedeutung des Relativen herausgestellt; aber gerade je klarer sie das tut, umsomehr ist zu hoffen, daß auch der Begriff des Absoluten an Klarheit gewinnt. Und dann wird sich zeigen, daß auch für uns heute noch im wesentlichen gilt: es heißt in der Jugenderziehung die zwei Höhepunkte der Übernatur und der Natur, Christentum und Antike zu vereinigen. Und zwar ist das etwas, was uns immer wieder als **Aufgabe** obliegt: das ist nicht irgend einmal schon geleistet worden. So oft es geleistet worden ist, ist es nur unvollkommen geschehen, in der Kirchenväterzeit, in der karolingischen, in der barocken. Karl den Großen und den Barock hat man uns neuerdings als Vorbilder vor Augen gestellt: sie sind es insofern, als sie nach diesem Ziel gestrebt haben. Aber sie haben es nicht schlechthin erreicht und können uns daher nicht ohne weiteres die endgültige Lösung bieten. Wir dürfen nicht zufrieden sein, ihre Fortsetzer zu sein, sondern müssen immer wieder zurück zu den Quellen. Nur im Schaffen, nicht im Übernehmen ist Leben.

Abtbischof Waldo,

der Begründer des goldenen Zeitalters der Reichenau.

Von P. Emmanuel Munding (Beuron).

(Schluß)

Die Hochblüte der Reichenau. Abt Waldo hat die Blütezeit des wissenschaftlichen Lebens auf der Reichenau begründet. Wollen wir seine Verdienste um die Förderung des geistigen Lebens der Inselabtei richtig würdigen, so müssen wir notwendig kurz auch einen Blick werfen auf die Weiterentwicklung, die sein Bemühen unter seinen gleichgesinnten vier nächsten Nachfolgern im äbtlichen Amte nahm.

Heito (806—822) war es, der Grimald und Tatto den Urtext der Regel aus der Aachener Vorlage für die Reichenau abschreiben ließ; er war es auch, der seine eigenen Bücher der Abtei vermachte. Sein Name überstrahlt den Waldos. Er entstammte einem vornehmen schwäbischen Grafengeschlechte, vielleicht dem der Nellenburger. Er war von schlankem Wuchs, beredter Zunge, scharfsinnigen Geistes, von allseitiger Bildung und feinster Gesittung. Unter ihm stand die Reichenauer Schule auf ihrer Höhe, so daß die Großen ihre Söhne dorthin sandten, um sie für ihren späteren Beruf als Bischöfe und Regenten vorbilden zu lassen. Selber glänzte er nach dem Zeugnis Walahfrids als Gelehrter in der Wissenschaft wie ein goldener Stern. Er war der Liebling Karls d. Gr. wie seines Abtes und Erziehers Waldo, auf dessen Vorschlag hin er um 802—805 vom Kaiser zum Bischof von Basel und 806 auch zu seinem Nachfolger auf der Reichenau bestellt wurde. Er genoß auch sonst das Vertrauen des Kaisers, der ihn 811 als Gesandten zu den Griechen ausersah. Zurückgekehrt beschrieb Heito seine Reise in einem leider verloren gegangenen Reiseberichte (Hodoëporicon), der zu seiner Zeit und noch zwei Jahrhunderte später berühmt und hochgeschätzt war; denn Hermann der Lahme hat es der Mühe wert gefunden, ihn eigens in seiner Reichenauer Chronik wie ein wichtiges Ereignis zu verzeichnen. Erlebald (822—838), der zweite Abt nach Waldo, vielleicht Heitos Schwestersohn, jedenfalls auch aus schwäbischem Grafengeschlechte entsprossen, war schon als Siebzehnjähriger in Reichenau eingetreten und dort, offenbar von Waldo, dem Lehrer Heito zur Ausbildung übergeben worden. Später noch von einem Schottenlehrer, wahrscheinlich wie erwähnt von Alkuin, glänzend ausgebildet, wurde Erlebald nachmals in seinem Kloster u. a. der Lehrer des mit ihm wohl nahe verwandten hl. Meinrad, mit dessen Lebensgeschichte die Gründung des Klosters Einsiedeln enge verknüpft ist.

Wie Waldo war auch Erlebald ein großer Bücherfreund. Er ließ in Reichenau und St. Denis Bücher abschreiben, und wohl zumeist unter seiner Regierung wurden der Reichenau viele, besonders gottesdienstliche Bücher geschenkt. Ruadhelm (838—842) hatte vor seiner Erhebung zum Abte selbst Bücher geschrieben und liebte sie sehr. Auch er erhielt als Abt Bücher zum Geschenke; zudem brachten unter allen drei Äbten viele Mönche und Priester bei ihrem Eintritt Bücher mit, die wir zum Teil noch heute in Karlsruhe besitzen. Walahfrid Strabo (842—849) endlich hat selbst geschriftstellert und wertvolle Werke verfaßt, darunter das liturgiegeschichtlich wichtige über Ursprung und Entwicklung gottesdienstlicher Gebräuche sowie das Leben des hl. Gallus. Mit ihm findet die goldene Zeit der Reichenau ihren würdigen Abschluß; denn nach ihm stand keiner mehr auf aus den Reichenauer Mönchen, der ihm an Gelehrsamkeit gleichgekommen wäre. Unter ihm starb auch Reginbert (846), der durch Jahre hindurch die Seele des Reichenauer Geisteslebens gewesen war.

Mit der äußeren Bereicherung des Bücherbestandes erweitert und vertieft sich in dieser Zeit Wissen und Bildung im Inselkloster. Auf allen Gebieten merkt man deutlich den Fortschritt. So mehren sich nicht nur die theologischen Werke, sondern auch beträchtlich die Handschriften über Philosophie und freie Künste, sowie heidnische Dichtungen. Es gab Rätsel-Gedichte, Abhandlungen über Verskunst, Werke über Sternkunde, Naturwissenschaft im allgemeinen, Bauwesen, Heilkunde, Deutsches Recht. Man las gern Weltgeschichte, jüdische, griechische, römische und deutsche Geschichte, Chroniken und Geschlechtsbücher der alten Römer wie der neuesten Zeit der herrschenden Karolinger. Dabei sind uns die sorgfältig gearbeiteten Bücherverzeichnisse leider nicht einmal mehr vollständig erhalten und manche Werke bloß mit sehr allgemeinen Ausdrücken bezeichnet wie z. B. Bücher über Verschiedenes. Wir dürfen darum ohne Bedenken noch eine gute Anzahl Werke hinzurechnen und gelangen zur Überzeugung, daß sich das geistige Leben der Reichenau zu schönster Blüte entfaltet hatte, als ihr in Walahfrid der größte Gelehrte vorstand, den sie je gesehen. Über dem Inhalt wußten die Reichenauer Mönche auch die künstlerische Gestaltung zu würdigen und schriftstellerische Ereignisse der Vorzeit auch dann zu retten, wenn sie selbst mit deren Anschauungen und Grundsätzen nicht in allem einverstanden sein konnten. Das spricht für eine Geistesfreiheit und Weitherzigkeit, die ebenso unsterblich sind wie die Werke selber. Wahrlich, es ist kein geringes Lob für Waldo, solche Geistesrichtung in seinem Kloster angebahnt zu haben.

Waldos Verdienste um Gottesdienst und Mönchtum. Doch kehren wir zu dem Abte selbst zurück. Seine Verdienste erschöpfen sich keineswegs in seinem Wirken für die Wissenschaft. Auch um die Hebung des Gottesdienstes und den Glanz des Gotteshauses, sowie um Förderung des Mönchtums innerhalb und außerhalb seiner Abtei war er erfolgreich bemüht. Er ließ unter anderem den Altar des hl. Petrus in der Reichenau reichlich mit Silber verzieren. Das nötige Silber dazu hatte Odilleoz von Tours durch seinen Bruder Nuno auf die Insel gesandt. Einmal besuchte er mit mehreren seiner Mönche das Kloster Schinen, das in einem Hochtal zwischen Untersee und Rhein lag. Er wollte dort beten und verband damit, wie es scheint, eine Visitation der Mönche und des Klosters. Hier traf er auch mit Egino von Konstanz zusammen, zu dessen Sprengel Schinen gehörte. Als unabhängiger Abt scheint er zu dem Bischof in gutem Verhältnis gestanden zu haben. Egino nahm dort in feierlicher Form die Rekognition d. h. die kirchliche Prüfung der dorthin verbrachten Reliquien des hl. Martyrers Genesius vor.

Auch in die Gestaltung der Mönchsliturgie scheint Waldo eingegriffen zu haben. Wenigstens sind uns zwei Gelübdeablegungsformeln unter seinem Namen überliefert, die eine sehr lang aber trotzdem nur zweigliedrig, enthält nur die beiden Gelübde der Beständigkeit und des Gehorsams; die andere ganz kurz aber dreigliedrig, fügt noch das Gelübde eines sittlichen Lebenswandels hinzu. Beide Formeln gehören dem Inselkloster an. Das Reichenauer Verbrüderungsbuch, das heute auf der Zentralbibliothek Zürich liegt, enthält sie und zwar in jenem Teile, der wohl um 959—960 geschrieben wurde. Die zweigliedrige Formel hatte aus Flavigny ihren Weg nach Deutschland, auch nach der Reichenau gefunden; sie war jedoch bei Anlegung des Gelübdebuches schon nicht mehr von praktischer Bedeutung; denn bereits die Namen der ersten Mönche stehen hinter der neuen, kurzen, dreigliedrigen Formel. In Reichenau hat man also wohl schon unter Waldo nicht mehr bloß „Beständigkeit und Gehorsam", sondern auch „sittlichen Lebenswandel" gelobt, wie es die Regel gebot (Kap. 58). Vielleicht war es Waldo, der die neue Formel, die der hl. Benedikt von Aniane entgültig wieder eingeführt hat, in der Reichenau zur Geltung brachte. Nach dieser Formel legten seine Mönche ihre Gelübde folgendermaßen ab: „Ich N. N. verspreche Beständigkeit, Bekehrung meiner Sitten und Gehorsam nach der Regel des hl. Benedikt vor Gott und seinen Heiligen". So wollte es die Regel: „Er gelobe bei der Aufnahme im Gotteshause in Gegenwart aller Beständigkeit, klösterlichen Tugendwandel

und Gehorsam vor Gott und seinen Heiligen". Die Reform der Profeßformel hängt offenbar zusammen mit der Einführung des reinen Regeltextes aus der Aachener Mustervorlage.

Verbrüdung mit St. Gallen. Wie es Waldo anscheinend gelang, mit Egino, seinem einstigen Gegner, ein gutes Verhältnis anzubahnen, so trat er auch mit Werdo, seinem Nachfolger in St. Gallen, in freundschaftliche Beziehung. Waldo und Werdo schlossen im Jahre 800 eine feierliche Gebetsverbrüderung miteinander ab, die beide Klöster aufs engste verband. Sie machte den Mönchen beider Abteien zum Gesetz, sich gegenseitig beim Tode ihrer Mitglieder Mitteilung zukommen zu lassen und folgende Verpflichtungen auf sich zu nehmen: 1. Sobald die Nachricht vom Tode eines Mönches eingetroffen ist, lesen die Priester drei Messen, die übrigen Brüder aber beten für ihn den ganzen Psalter und feiern die Vigilien (wohl eine Art Totenoffizium, wie es heute noch üblich ist); und alle sollen gemeinsam ein Opfer darbringen. 2. Am siebten Tage beten alle dreißig Psalmen. 3. Am dreißigsten Tage lesen die Priester eine hl. Messe, die Übrigen beten fünfzig Psalmen. 4. Bei den üblichen Totenvigilien zu Beginn jeden Monats wird aller Verbrüderten und besonders noch des Letztverstorbenen gedacht. Dabei bringen alle gemeinsam für jenen Verstorbenen und für alle zusammen ein Opfer dar. Danach liest jeder Priester eine hl. Messe, die übrigen beten fünfzig Psalmen. Außerdem soll jährlich am 14. November noch ein gemeinsames Jahrgedächtnis der einzelnen Verstorbenen (des verflossenen Jahres) statthaben, und jeder Priester soll drei Messen lesen; die übrigen Brüder beten den Psalter; endlich findet noch die Vigil und ein gemeinsames Opfer statt. Hier liegt uns die älteste bekannte Verbrüderung vor, die St. Gallen mit einem anderen Kloster einging. Die Einrichtung der Gebetsverbrüderung gelangte dann gerade im 9. Jahrhundert zur hoher Blüte und voller Entfaltung. Vielleicht gebührt Waldo und Werdo das besondere Verdienst, durch ihr Beispiel einen kräftigen Anstoß zur Verbreitung und Beförderung dieser echt christlichen und mönchischen Einrichtung gegeben zu haben. Jedenfalls wurde diese Tat der beiden Äbte in beiden Klöstern stets als eine Großtat hoch in Ehren gehalten; das Andenken daran erlosch nie und führte zu einer zweimaligen Erneuerung dieser Gebetsgemeinschaft. Erstmals wurde sie 945 unter Otto d. Gr. durch die Äbte Alawich von Reichenau und Kralof von St. Gallen erneuert, das zweite Mal 1145 unter Frideolus von Reichenau und Werinharius von St. Gallen. Man las dabei die Verbrüderung vom Jahre 800 in St. Gallen vor, wohin Abt Frideolus eigens gekommen war.

Von äußeren Begebenheiten auf der Reichenau unter Abt Waldo. Nicht viel ist davon mehr zu erzählen. Ein Jahr vor dem Abschluß der Gebetsverbrüderung in St. Gallen sah Reichenau das Begräbnis eines Großen, dessen Name zu seiner Zeit hochgepriesen war, des schon genannten edlen Grafen Gerold. Er war der Bruder der Königin Hildegard, Schwager, Bannerträger und Ratgeber Karls d. Gr. und Bannerträger von Bayern. Der Kirche treu ergeben, hatte er voll Glaubenseifer gegen die Hunnen gekämpft. Wetti sah ihn in seinem Gesichte in großer Herrlichkeit den Martyrern beigezählt, nachdem er im Kampfe gegen die Hunnen am 1. September 799 gefallen war. Da er kinderlos war, hatte er große Stiftungen der Reichenau zugewandt. Aus Dankbarkeit wurde er von den Mönchen in der dortigen Marienkirche bestattet. Waldo hat den edlen Mann sicher gekannt und wohl auch Stiftungen von ihm zu Gunsten des Klosters erhalten, wie bereits sein Vorgänger, Abt Petrus, die Gunst Gerolds und Hildegards erfahren hatte. Wir dürfen das schon deshalb annehmen, weil Gerold auf der Reichenau seine Grabstätte fand, und gerade Wetti, Waldos Verwandter, sein Leben besungen hat.

Im nämlichen Jahre, in dem Gerold in Reichenau begraben wurde, siedelte ein vornehmer Alamanne, Bischof Egino von Verona, auf die Reichenau über. Karl d. Gr. heißt ihn im Jahre 811 in einer zu Gunsten der Reichenau ausgestellten Urkunde seinen lieben Verwandten. Genauer betrachtet war er wohl mit Karl nur verschwägert, aber sehr wahrscheinlich mit der aus schwäbischem Edelgeschlechte stammenden Königin Hildegard verwandt. Er besaß in Alamannien, seiner Heimat, z. B. im Oberamt Riedlingen in Württemberg, Güter, die er zum Teil an die Reichenau vergabte. Seiner Gewohnheit gemäß war er jetzt wieder in seine Heimat gekommen; diesmal in der Absicht, dauernd dort zu bleiben und nicht mehr nach Verona zurückzukehren. Er bat Waldo, den Abt der Reichenau, auf der Insel wohnen zu dürfen. Es wurde ihm erlaubt, und er erbaute sich nun (799) im Nordosten Zelle und Kirche, errichtete eine Probstei mit sechs Kanonikern und weihte die neue Kirche zu Ehren der Apostelfürsten Petrus und Paulus ein. Durch seine Güter in Stand gesetzt, seine Stiftung vornehm auszustatten, bereicherte er sie mit Gold, Silber und Edelsteinen, Kirchengerät, gottesdienstlichen Gewändern und aller zum Gottesdienst erforderlichen Zier, mit Büchern und vielen Reliquien. Er muß überhaupt gleich Waldo auch ein großer Bücherfreund gewesen sein. Noch heute befindet sich eine Egino-Handschrift des achten bis neunten Jahrhunderts in der Berliner Staatsbibliothek. Auch in der Reichenauer Büchereigeschichte

trafen wir auf seine Spuren in den mutmaßlichen Egino-Handschriften. Nach einem frommen Einsiedlerleben starb er am 27. Februar 802 und wurde in seiner Stiftung St. Peter und Paul zu Reichenau-Niederzell begraben. Sein noch erhaltenes Grab mit Inschrift sichert ihm auf der Insel ein bleibendes Andenken. Egon nennt ihn selig und behauptet, sein Grab sei bis auf seine Zeiten durch Wunder verherrlicht worden, und die Reichenauer Jahrbücher wollen wissen, er sei der besondere Patron aller Fieberkranken bis auf den heutigen Tag. Es ist gewiß kein Zufall, daß Egino sich gerade zur Zeit, als Waldo Abt der Reichenau war, dorthin zurückzog. Mit ihm war er wohl schon in Oberitalien bekannt geworden. Waldo verwaltete ja das Bistum Pavia, der Hauptstadt des Langobarden-Reiches, zu einer Zeit, wo Egino Verona innehatte. Beide waren Männer von den gleichen Idealen erfüllt, beide wie ihre Stellung beweist, Vertraute Karls d. Gr. Wohl 799 war es, daß Egino sein Bistum verließ, um sich auf die Reichenau zurückzuziehen. Fast um die gleiche Zeit, wahrscheinlich um 800—801, hat dann auch der Abt der Reichenau von der Verwaltung des Bistums Pavia sich freigemacht; denn 801 erscheint in Pavia ein neuer Bischof, Johannes I., wenn die Bischofslisten verlässig sind. Bei seinem Freunde konnte nun Egino die letzten Lebensjahre auf der schönen Bodenseeinsel auf heimatlichem Boden, fern von den Sorgen des Hirtenamtes in stiller Muße verbringen. Waren sie beide auch noch mit dem karolingischen Königshause verwandt oder verschwägert, Waldo durch Karl, Egino durch Hildegard, so schlang dies ein neues Band der Freundschaft um die beiden Männer, und es wäre dann doppelt verständlich, warum Egino gerade auf der Reichenau sich zur Ruhe setzen wollte. — Das Beispiel Eginos wünschte später unter Abt Walahfrid Bischof Ratold von Verona, Eginos Nachfolger, nachzuahmen. Auch er war Alamanne und mit Karl d. Gr. verwandt. Nach Verzicht auf sein bischöfliches Amt sehnte er sich gleich seinem Vorgänger nach der Stille klösterlicher Einsamkeit, erhielt aber die Zustimmung des Reichenauer Abtes, auf der Insel zu wohnen, nicht. Doch durfte er sich in ihrer Nähe ansiedeln. Ratold erbaute nun eine Zelle und Kirche zu Ehren des hl. Petrus. Aus der Zelle wurde nachmals jene Stadt am Bodensee, die heute noch seinen Namen trägt: Radolfzell. Trotz der abschlägigen Antwort des Abtes wurde auch er ein Freund und Gönner des Klosters. Im Jahre 830 brachte er den Leib des heiligen Evangelisten Markus unter dem Decknamen des hl. Valens und die Reliquien des hl. Genesius auf die Insel. Er steht als Wohltäter im Reichenauer Totenbuch am 13. September; Egon schätzt

ihn ebenso ein wie seinen Vorgänger Egino, wenn er von seiner Regierung sagt: „Ein Heiliger folgte dem Heiligen im Bischofsamte“.

Um die Wende des achten Jahrhunderts soll Waldo zusammen mit dem Grafen Hunfrid von Churrätien auf den dringenden Wunsch Karls d. Gr. eine Seereise nach Korsika unternommen haben. Niemand wollte die gefahrvolle Meerfahrt wagen. Da erklärte sich der Abt bereit dazu und bewog schließlich durch langes, eindringliches Zureden auch den Grafen, mit ihm die Gefahren der Reise zu teilen und den Wunsch des Kaisers zu erfüllen, die heiligen Blut-Reliquien abzuholen. Sie brachten dann, wie es heißt, viele Reliquien, darunter eine Ampulle aus Onyxstein mit dem Blute Christi und einen Teil seines heiligen Kreuzes nach Sizilien. Im dortigen Kloster St. Anastasia wäre das heilige Blut von Karl d. Gr. abgeholt und für die Überbringung seien beide reich entlohnt worden. Auf einen wahren Kern dieser in der Quelle des zehnten Jahrhunderts noch des weiteren ausgemalten Erzählung weist die Tatsache hin, daß im Jahre 799 ein Mönch von Jerusalem im Auftrage des dortigen Patriarchen König Karl viele Reliquien nach Aachen überbrachte.

Noch als Abt von Reichenau erhielt Waldo ein neues Zeichen kaiserlichen Vertrauens. Er gehörte zu jenen auserlesenen Großen, denen Karl die sächsischen Geiseln in Obhut gab, die er zur Sicherung des Friedens von den Aufständischen verlangt hatte. In Alamannien waren es außer dem Abte der Reichenau nur noch die Bischöfe von Basel, Konstanz und Augsburg, denen sie anvertraut wurden. Diese Geiseln waren ohne Zweifel sächsische Edelinge, wohl aus den mächtigsten und edelsten Geschlechtern des Landes. Sonst wären uns schwerlich ihre Namen so sorgfältig überliefert worden. Waldo hatte aus den Ostfalen für Hernald, den Sohn des Suithard, aus den Engern für Ditmann, den Sohn des Osmann, aufzukommen. An Mittfasten oder schon im Januar 802 sollten die Geiseln in Mainz dem Kaiser vorgestellt werden.

Stiftungen und Schenkungen. — Die glänzende innere Entwicklung und die guten Beziehungen zur Außenwelt brachten es mit sich, daß der Abtei Stiftungen und Schenkungen von Gönnern zuteil wurden. So mehrte sich unter Abt Waldo von selbst auch der äußere Besitz Reichenaus. Der uns schon bekannte Graf Gerold bedachte die Inselabtei reich mit Schenkungen, besonders im württembergischen Oberland und Hohenzollern, aber auch in Baden, so z. B. mit den Ortschaften Unlingen, Grüningen und Altheim im württembergischen Oberamt Riedlingen, ferner mit Tuttlingen, Nendingen, Mühlheim, Irren-

dorf, Trossingen im Oberamt Tuttlingen, mit Dietfurt im Oberamt Sigmaringen, mit Stetten am kalten Markt im Bezirksamt Meßkirch. Bischof Egino schenkte für den Unterhalt seiner Stiftung St. Peter und Paul auf Reichenau-Niederzell die Ortschaften Dürmentingen, Offingen, Burgau, Dietelhofen und andere mehr im Oberamt Riedlingen. Von den Bücherschenkungen haben wir schon gesprochen. Aber auch andere willkommene Gaben brachten die eintretenden Bischöfe und Priester mit ins Kloster. Bischof Lambert aus Italien brachte Kleinodien, Bischof Harterich aus Sachsen allerei Schätze und Güter, der Priester Ansgar einen guten Kelch mit Patene. Die späten Reichenauer Jahrbücher wollen noch wissen, daß „viele Weltleute, Männer und vornehme Frauen, unter Waldo der seligsten Jungfrau von Reichenau Kelche, Patenen, mit Gold und Silber verzierte Meßbücher schenkten. So blühte damals in Reichenau das Ordensleben aufs herrlichste, und das Lob seiner Mönche war bei Königen und Fürsten hochgeschätzt".

IV. Bischof von Pavia und Basel.

Waldos Tätigkeit beschränkte sich nicht auf die Reichenau. Während er noch auf dem Inselkloster regierte, ward er von Karl d. Gr. zu einem höheren Amte berufen, ohne daß er dabei seine äbtliche Würde und Bürde hätte aufgeben müssen. Im Jahre 774 hatte Karl das Langobardenreich erobert und dem großen Frankenreiche als selbständiges Königreich angegliedert. Nun bedurfte er eines geeigneten Bischofs für Pavia, die langobardische Hauptstadt. Er fand ihn in dem Abte der Reichenau. So wurde Waldo, wahrscheinlich im Jahre 791, von Karl zum Bischof von Pavia ernannt und auf dringende Vorstellungen des Königs bei Papst Hadrian von diesem in Rom wohl auch konsekriert. Wir haben oben schon erwähnt, daß aus dieser Zeit seinebe sonderen Beziehungen zu Egino von Verona sich herleiten mögen, und daß er bereits um 800—801 die Verwaltung des Bistums in andere Hände legte.

Neben Pavia hat Waldo, ebenfalls noch als Abt der Reichenau, auf Wunsch Karls d. Gr. auch das Bistum Basel vor 802 verwaltet. Kanonisch eingesetzter Bischof war er hier niemals; denn die ältesten Bischofslisten kennen seinen Namen nicht.

In beiden Sprengeln besorgte er nur, wie der Bericht der Übertragung des heiligen Blutes nach Reichenau im zehnten Jahrhundert erzählt, die laufenden Geschäfte, bis eigene Bischöfe eingesetzt wären. In beiden waren schwierige Aufgaben zu lösen. In Pavia erlaubte sich die weltliche Behörde Eingriffe in die bischöflichen Rechte. Schlimmer

noch sah es in Basel aus. Hier waren die kirchlichen Verhältnisse seit Jahrzehnten verwildert. Zucht und Ordnung waren abhanden gekommen, Glaube und Sitte in Klerus und Volk nicht einwandfrei, Unterricht und Gottesdienst vernachlässigt. Die seelsorgliche Tätigkeit stand nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe. Die kirchliche Rechtspflege ließ sehr zu wünschen übrig. Zur Ausrottung so vieler und tiefeingewurzelter Mißbräuche bedurfte es der ganzen Kraft eines einzelnen Mannes. Für Waldo war die Last zweier Bistümer neben seiner Abtei Reichenau auf die Dauer zu schwer. Deshalb bat er Karl um Abnahme der beiden Bistümer. Er fand Gehör. In Pavia erscheint demgemäß im Jahre 801 der Bischof Johannes; für Basel wurde 802 oder etwas später Heito zum Bischof erkoren. Heito wußte mit sicherem Blick und kluger Tatkraft, besonders auch durch seine noch heute erhaltenen 25 trefflichen Kanons den Übeln zu steuern.

V. Abt von St. Denis (806—814).

Auch auf der blühenden Reichenau sollte Waldo den Abtstab nicht mehr lange führen. Karl d. Gr. fand es im Jahre 806 für angezeigt, den verdienten Mann in die Abtei St. Denis bei Paris zu berufen, die Waldo dann bis zu seinem Tode innehatte. Ohne Zweifel geschah diese Versetzung nur in vollem Einverständnis mit dem Erwählten selbst. Sie war eine ehrenvolle Beförderung und ein neues Zeichen kaiserlichen Vertrauens. Karl wünschte jedenfalls durch Waldo das arg herabgekommene St. Denis wieder in die Höhe zu bringen. Daran mußte ihm viel gelegen sein. St. Denis war die erste Abtei seines weiten Reiches und hatte seit Jahrhunderten die Gunstbezeugungen der Herrscher erfahren. Überdies war es Grabstätte der Merowinger und Karolinger. Hier salbte Papst Stephan die neuen Herrscher des Frankenreiches zu Königen und verlieh damals der Abtei das einzigartige Vorrecht, sich einen eigenen Bischof weihen zu lassen. Wer also zu St. Denis die Abtswürde innehatte, gehörte zu den bedeutensten Prälaten des Reiches und übte demgemäß bei den lebenden Herrschern einen hohen Einfluß aus, wie er der Hüter der toten in den Königsgräbern war. Wir sehen denn auch in Waldo wie in seinen unmittelbaren Vorgängern und Nachfolgern nur Männer, die um ihrer persönlichen Bedeutung oder Verdienste willen oder wegen Verwandtschaft mit den Karolingern an diesen Posten berufen wurden. Vor Waldo regierte Abt Fulrad, einer der einflußreichsten Männer seiner Zeit (750—784), nach diesem Maginar (784 bis etwa 792), von Karl als Gesandter beim Papst, Kapellan und königlicher Sendbote verwendet,

dann der Langobarde Fardulf (792—806), der die Abtei von Karl zum Lohne für die Aufdeckung der Verschwörung Pippins des Buckligen erhalten hatte.

Als ihm 806 Waldo nachfolgte, waren die Verhältnisse nicht darnach angetan, daß sie eine ruhige Regierung versprachen. Dürfen wir Mabillon glauben, so war die klösterliche Zucht schon unter Fardulf so arg zerfallen, daß die meisten Mönche die Regel St. Benedikts gar nicht mehr kannten und nicht wie Mönche, sondern wie Kanoniker lebten. Ob Mabillon aus der alten Quelle der Übertragung des heiligen Blutes geschöpft hat? Nach ihr führten die Mönche ein derart weltliches Leben, daß Waldo sich nur mit Waffengewalt den Eintritt ins Kapitel des Klosters erzwingen konnte, dann aber, nachdem er ihren Übermut und Trotz gebrochen hatte, sie ebenso durch seinen frommen Wandel zu gewinnen, wie durch seine weisen Lehren und andauernden Mahnungen zu bereden wußte, sich ihm willig zu unterwerfen. Diese Schilderung von Waldos raschen und guten Erfolgen in der Klosterreform ist ohne Zweifel viel zu günstig ausgefallen. Tatsächlich waren sie weder allseitig noch auch andauernd. Der eine und andere, vielleicht eine ganze Partei, wie die Ereignisse unter seinem Nachfolger nahelegen, scheint sich nicht recht in die unbequeme Ordnung der wiedereingeführten Regel hineingefunden zu haben. Der Verfasser der Miracula s. Dionysii, selbst ein Mönch von St. Denis, hat uns den Namen eines dieser widerspenstigen Mönche zum Andenken aufbewahrt. Er hieß Airoardus und führte kein klösterliches Leben, sondern übertrat die Regel.

Unter Waldos Nachfolger, dem Erzkaplan Hilduin (814 oder 815 bis 839), war dann die Zucht wieder vollends zerfallen. Indessen hat sich Abt Hilduin um die Wiederherstellung der Ordnung mit Hilfe Kaiser Ludwigs, seines Gönners, ernstlich bemüht. Er ließ eine Teilung der Klostergüter urkundlich festlegen, damit die Mönche keinen Anlaß hätten, sich zu beklagen und so die klösterliche Ordnung umzustoßen. In anderen Klöstern sah es damals nicht besser aus. Um dem allgemeinen Übel abzuhelfen, griff man nun zu einem allgemeinen Heilmittel. Die Aachener Synode von 817 erließ eigene Beschlüsse für die Erneuerung des benediktinischen Ordenslebens. Mit St. Denis insbesondere beschäftigten sich zwei Synoden, die in den Jahren 829 und 832 in der Abtei abgehalten wurden. Abt Hilduin war für die Reform. Zu ihrer Durchführung wurden zwei Inspektoren aufgestellt: der hl. Benedikt von Aniane selbst, der die Seele ganzen Erneuerungswerkes war, und Abt Arnulf von Hermoutier. Doch gelang es auch jetzt nicht mit einem Male, in dem ganz verkommenen Kloster die Benediktinerregel und

die Zucht wiederherzustellen. Man sieht aus diesen Verhältnissen, daß die Schuld des Mißlingens der Erneuerung nicht so fast an den Äbten Fardulf, Waldo und Hilduin lag, als in dem damals ziemlich allgemeinen Verfall der Ordenszucht.

Sonst hören wir recht wenig von Waldos Tätigkeit in St. Denis. Außer den äbtlichen Rechten wird er wohl auch die bischöflichen ausgeübt haben. Wenigstens nennt ihn die früher erwähnte Pfäverser Urkunde von 807 ausdrücklich Bischof und Abt von St. Denis in Paris. Es liegt überhaupt nahe, zu glauben, daß Karl d. Gr. dem Abt der Reichenau nach seinem Verzicht auf Paris und Basel gerade wegen seiner bischöflichen Würde die Abtei St. Denis übertragen hat.

Daß der Kaiser ihm auch in seiner neuen Stellung gewogen blieb, geht aus dem Briefwechsel hervor, den er mit ihm unterhielt. Er verlangte brieflich durch Abt Waldo von dem gelehrten Reklusen Dungal aus St. Denis eine Erklärung über die doppelte Sonnenfinsternis am 5. Juli und 30. November des Jahres 810. Dungal seinerseits gab die erwünschte Erklärung in einem langen Schreiben und sandte dies gleichfalls durch Waldo an den Kaiser, der auch noch im ehrwürdigen Greisenalter die jugendliche Freude an Wissenschaft und Kunst nicht verloren hatte. Übrigens war man für astronomische Fragen am Hofe überhaupt besonders eingenommen.

Seine alte Vorliebe für Handschriften hat Waldo in St. Denis gewiß nicht verleugnet. Hatte er früher als Abt von Reichenau viele Handschriften aus Italien, Frankreich und anderswoher bezogen, so hat er sich nun wohl als Abt von St. Denis an seine früheren Abteien gewandt, um neue Bücher oder Abschriften für sein neues Kloster zu erhalten. Eine Spur davon ist uns in einer Pariser Handschrift aus dem neunten Jahrhundert erhalten. St. Denis erscheint zudem im neunten Jahrhundert, jedenfalls schon vor 830 und später mit Reichenau verbrüdert; umgekehrt ließ Reichenau unter Abt Erlebald (822—838) Handschriften in St. Denis schreiben. Das läßt vermuten, daß Waldo und Hilduin auch den Bücherbestand der Abtei wieder gehoben haben und schreibtüchtige Mönche, vielleicht auch eine Schreibstube besaßen. Es hat sich auch hier wieder eine Spur erhalten, die uns auf Beziehungen von bestimmten Handschriften zwischen St. Denis=Reichenau=St. Gallen unter Abt Waldo von St. Denis führt.

VI. Tod und Nachleben (29. März 813 oder 814).

Nach einer sieben= bis achtjährigen Regierung starb Waldo zu St. Denis am 29. März 813 oder 814, zwei Monate nach seinem kaiser-

lichen Freund und Gönner Karl d. Gr. Er wurde daselbst in einer kleinen Apside der Abteikirche begraben. Mit seinem Tode erlosch indessen sein Andenken nicht. Lange Zeit wurde an seinem Grabe in einer kleinen Nische Tag und Nacht ein Lichtlein unterhalten.

Die Kunde von seinem Tode wird wohl bald auch auf die Reichenau gedrungen sein. Es ist sehr lehrreich zu sehen, wie er dort in der Erinnerung seiner ehemaligen Mönche fortlebte. Mönch Wetti, sein Verwandter († 824), schaute auch ihn wie er Karl d. Gr. und den Grafen Gerold sah in seinem berühmten Gesichte. Er sah den Abt noch zehn Jahre nach seinem Tode zur Abbüßung seiner Nachlässigkeiten an einem Reinigungsorte, jedoch nicht zu ewiger Strafe leiden. Auf einem Berggipfel war Waldo allen Rauheiten von Wind und Wetter und Regengüssen ausgesetzt, um nach seiner Reinigung voll Freude in den Hof des ewigen Königs eingeführt zu werden. Doch ward ihm während seiner Strafzeit gestattet, einen Bischof namens Adelhelm, dessen Bischofsitz unbekannt ist, durch einen Kleriker seines Bistums namens Adam im Traume um Gebetshilfe zu bitten. Jener Bischof aber, von dem Traumgesicht in Kenntnis gesetzt, verachtete es als leeren gewöhnlichen Traum und kam dem Bittenden nicht zu Hilfe. Deshalb wurde er nach seinem bald darauf erfolgten Tode derselben Strafe wie Waldo unterworfen. Man sieht, die Reichenauer Mönche wußten Kritik zu üben. Umso wertvoller ist es, daß trotzdem der Name Waldos auf der Insel immer hoch in Ehren gehalten wurde. Im Verbrüderungsbuche steht er in der Liste der Gründer-Äbte, nach Petrus an achter Stelle eingetragen. Auf einem alten Schnitt eines Reichenauer Reliquiars des kostbaren Blutes soll Waldo durch eine Inschrift verewigt und zugleich selig genannt gewesen sein.

Die Vorzeit hat uns keine Geschichte des Reichenauer Geistesleben überliefert, und manches ist durch der Zeiten Ungunst und den Unverstand der Nachwelt für immer verloren gegangen, was uns zu einem treuen Bild des fröhlichen Schaffens von ehemals verhelfen könnte. Aber auch heute noch reden die prachtvollen Handschriften der Reichenau von Waldos erfolgreicher Tätigkeit, von dem regen wissenschaftlichen und mönchischen Leben, das er zusammen mit Reginbert ins Leben gerufen hat. Mit vollem Recht darf er der Begründer des goldenen Zeitalters der Reichenau genannt werden. Er hat für diese Seite seines Wirkens das Lob verdient, das ihm ein Mönch der Reichenau schon vor tausend Jahren gesungen hat, und das noch jetzt in seinen Werken leise weiterklingt: „Glückseliger Mann! Nie wird die Welt, solange sie steht, müde werden, (auch) deinen Namen zu preisen“.

Himmlische Buchführung.

Von P. Bernhard Seiller (Augsburg).

Der Mensch denkt, Gott lenkt. Über allem menschlichen Sinnen und Sorgen, Wünschen und Wollen stehen höhere Mächte, die oft einen dicken Strich durch unsere Rechnungen machen, mögen wir nun diese Mächte in fatalistischem Sinn als blindes Verhängnis (fatum) oder in theistischem Sinn als weise und liebevolle Führung, als göttliche Vorsehung auffassen. Fatalistisch ist die Astralreligion der alten Babylonier; Sternmächte bestimmen die Geschicke der Welt und der einzelnen Menschen. Dieses Vorausbestimmen wird als ein Aufschreiben bezeichnet; wiederholt ist die Rede von Schicksalstafeln und von einem himmlischen Schreiber (nabu). Der Sternglaube und die Sterndeutung der Babylonier griff auch in die hellenistische und römische Welt über; auch in der christlichen Zeit wucherte der astrologische Aberglaube noch fort, obwohl die Kirche gegen ihn ankämpfte; ja das 14. und 15. Jahrhundert war die Glanzzeit der Hofastrologen, von deren Aussprüchen nicht selten das Wohl und Wehe eines Landes abhing. Die babylonischen Schicksalstafeln aber lebten wieder auf in der Form der sibyllinischen Bücher; die Schicksalstafeln sind jetzt vom Himmel auf die Erde verlegt und künden in dunklen, prophetischen Sprüchen das Schicksal der Welt. Eine solche Sammlung war zu Rom im Tempel des kapitolinischen Juppiter niedergelegt und wurde in wichtigen Angelegenheiten zu Rate gezogen; Tarquinius Superbus soll sie von der Sibylle von Cumä erhalten haben. Heutzutage besitzt man 12 Bücher oracula Sibyllina in griechischen Hexametern, teils jüdischen teils christlichen Ursprungs, worin unter der Hülle der Prophetie die Geschicke von Ländern und Völkern, von Städten und Tempeln erzählt werden und Mahnungen, Warnungen, Verheißungen eingemischt sind.

Aber neben der S c h i c k s a l s a u f z e i c h n u n g kannten die Babylonier auch noch eine andere Art himmlischer Buchführung, nämlich d i e ü b e r d i e g u t e n u n d b ö s e n T a t e n d e r M e n s c h e n. Daraus sieht man, daß die Schicksalsbestimmung nur den äußeren Menschen betraf, während das Endschicksal der Seele von den Werken des Menschen abhängig gedacht wurde; der Gerechtigkeitsgedanke trug über die Schicksalsidee den Sieg davon. Die Texte der Bibliothek Asurbanipals reden von einer T a f e l d e r g u t e n W e r k e; der Sünder fleht im Gebete, daß d i e T a f e l n s e i n e r S ü n d e n zerbrochen werden mögen. Der Gedanke an eine himmlische Aufzeichnung der menschlichen Werke lebte lange im orientalischen Kulturkreis fort. In der apokryphen

Apokalypse Pauli wird gesagt, daß in den Abendstunden von den Engeln im Himmel alles aufgeschrieben wird, was die Menschenkinder am Tage getan haben. Auch nach der Apokalypse des Sophonias sitzen am Himmelstor Engel und schreiben die Taten der Menschen in Buchrollen; ein Engel trägt dann die Rolle der guten Taten zu Gott, damit er die Namen in das Buch der Lebendigen schreibe; ein anderer Engel aber übergibt die Rolle der bösen Taten dem Ankläger, der die Menschen, wenn sie zu ihm hinabkommen, anklagen wird. Die Taten der Menschen, die man sich im Himmel aufgezeichnet denkt, sind nun auch der Gegenstand des Gerichtes; Bücher werden aufgeschlagen, und jeder wird gerichtet nach seinen Werken.

Was sind aber diese Schicksalsbücher und diese Gerichtsbücher anders als ein Bild der göttlichen Allwissenheit? Unter dem nämlichen Bilde wird uns das göttliche Wissen auch in den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes veranschaulicht; denn trotz ihrer Selbständigkeit lebt auch die Bibel in den Bildern des altorientalischen Kulturkreises und kann ihre Verwandtschaft mit demselben nicht verleugnen.

Als das israelitische Volk seinen unseligen Tanz um das goldene Kalb aufgeführt hatte, legte Moses für die Verblendeten Fürbitte ein, indem er sprach: „Ach, dies Volk hat eine sehr große Sünde begangen; denn es machte sich goldene Götter. Nun verzeihe ihnen ihre Sünde oder, wenn du das nicht tun willst, lösche mich aus deinem Buche, das du geschrieben hast!“ (2. Mos. 32, 32). Hier kann nur das Buch der Lebendigen gemeint sein; Moses will in seiner Liebe zum Volke lieber die eigene Seligkeit verlieren, als daß das ganze Volk von Gott verworfen werde. Welch rührendes Beispiel von Hirtenliebe, dem sich das des hl. Paulus vergleichen läßt, wenn er (Röm. 9, 3) lieber selbst im Banne sein will, losgetrennt von Christus, statt seiner Brüder! — Im 68. Psalm (V. 29) sagt David, das Vorbild des leidenden Messias, von den verstockten Sündern. „Sie sollen getilgt werden aus dem Buche der Lebendigen und mit den Gerechten nicht zusammengeschrieben werden.“ — Merkwürdig ist eine Stelle aus dem 138. Psalm (V. 16): „Als ich noch unfertig war (im Mutterschoße); sahen mich deine Augen, und in deinem Buche sind alle Menschen aufgezeichnet; die Tage werden bestimmt, ehe noch jemand darin ist.“ Gott steht hier an Stelle der Moiren oder Parzen, die des Lebens Faden drehen. — Der Prophet Isaias schaut im Geiste das Reich des Messias und bricht in die Worte aus: „Jeder, der übrig geblieben in Sion und übrig gelassen in Jerusalem, wird heilig heißen, jeder, der zum

Leben geschrieben ist in Jerusalem" (4,3). Man kann hier an das Buch der Lebendigen denken oder auch an eine Eintragung in die Bürgerlisten des Gottesreiches, wie auch Ezechiel (13,9) von solchen spricht, die in das Verzeichnis des Hauses Israel nicht werden eingeschrieben werden. — Der himmlische Schreiber begegnet uns bei Ezechiel (9,2). Der Prophet sieht ein Strafgericht über Jerusalem hereinbrechen; von Norden her nahen sechs Männer, jeder hat ein Mordgerät in der Hand; aber einer unter ihnen ist gekleidet in Leinwand und trägt ein Schreibzeug am Gürtel; dieser erhält den Befehl, den Gerechten in der Stadt ein Tau (liegendes Kreuz) auf die Stirnen zu zeichnen, das sie vor dem Verderben retten solle. — Bei Malachias (3,16) sagen die Gottesfürchtigen zueinander: „Der Herr merkt auf und hört. Und ein Denkbuch (liber monumenti) liegt geschrieben vor ihm über die Gottesfürchtigen, die seines Namens gedenken." Der Herr vergißt also die Seinigen nicht; denn sie sind eingetragen in das Buch des Lebens. — Der Prophet Daniel verkündet „eine Zeit der Drangsal, dergleichen nie gewesen; aber es werden alle gerettet werden, die man ins Buch wird eingeschrieben finden" (Dan. 12, 1). Derselbe Seher kennt aber außer dem Buche des Lebens auch die Bücher des Gerichtes. In einer großartigen Vision schaut er das Weltgericht und die Ankunft des Messias. Stühle werden hingestellt und der „Alte der Tage" und das Gericht setzt sich; Bücher werden aufgetan; die Weltreiche werden verurteilt. Dann kommt einer in des Himmels Wolken, der Menschensohn; diesem wird die Herrschaft übertragen für alle Ewigkeit; „seine Gewalt ist eine ewige Gewalt, sein Reich ein Reich, das nie zerstört werden wird" (Dan. 7,9—27).

Wie im Alten Testament so finden wir auch im Neuen die himmlischen Gerichtsbücher und das Buch des Lebens erwähnt. Ein Schicksals- und Gerichtsbuch ist das Buch mit den sieben Spiegeln in der Geh. Offenbarung (5,1): „Ich sah in der Rechten dessen, der auf dem Throne saß, ein Buch, überschrieben von innen und außen, versiegelt mit sieben Siegeln". Nur das Lamm ist würdig, zu nehmen das Buch und zu lösen seine Siegel; denn es ist getötet worden und hat uns für Gott erkauft mit seinem Blute. Mit der Eröffnung der Siegel beginnen die Strafgerichte. Auch das kleine Buch, das Offb. 10 erwähnt ist, ist ein Schicksals- und Gerichtsbuch. Es scheint das Strafgericht über Jerusalem zu enthalten; der Seher muß es verschlingen, d. h. sich vollkommen mit dem Inhalt desselben bekannt machen: „Und ich nahm das Büchlein aus der Hand des Engels und verschlang es, und es war in meinem Munde so süß wie Honig, und als ich es ver-

schlungen hatte, war mein Leib mit Bitterkeit erfüllt". Süß war es ihm, weil der Untergang Jerusalems den Sieg des Christentums bedeutet, bitter aber, weil es großes Unglück für sein Volk enthielt. — Das Lebensbuch begegnet uns im Evangelium des hl. Lukas (10, 20); der Herr sagt zu seinen Jüngern: „Freuet euch nicht darum, daß euch die Geister unterworfen sind, sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben stehen!" — Der Apostel Paulus spricht von seinen Mitarbeitern als von solchen, „deren Namen im Buche des Lebens stehen" (Phil. 4, 3), und die Mitglieder der jungen Kirche nennt er die Erstlinge, „die in den Himmeln aufgezeichnet sind" (Hebr. 12, 23). — Die übrigen Stellen, die für uns noch in Betracht kommen, gehören alle der Geheimen Offenbarung an. „Wer überwindet", läßt der Herr an den Engel von Sardes schreiben, „der wird mit weißen Gewändern bekleidet werden, und seinen Namen werde ich nicht tilgen aus dem Buche des Lebens" (de libro vitae, ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς; Offb. 3, 5). Auch von solchen ist die Rede, deren Namen nicht geschrieben sind im Buche des Lebens von Anbeginn der Welt (Offb. 17, 8). Im Zusammenhang mit den Gerichtsbüchern wird das Lebensbuch genannt Offb. 20, 12. „Und ich sah die Toten, groß und klein, stehend vor dem Throne. Und die Bücher wurden aufgetan und wieder ein Buch ward aufgetan, das Buch des Lebens; und die Toten wurden gerichtet aus dem, was geschrieben war in den Büchern nach ihren Werken." Das Lebensbuch wird als das Lebensbuch des Lammes bezeichnet Offb. 13, 8 und 21, 27. Am Schlusse (Offb. 22, 19) warnt der Seher, von seinen Worten etwas wegzutun; denn wer etwas hinwegtut, „dessen Teil wird Gott hinwegtun vom Buche des Lebens". — Dem Buche des Lebens könnte nun logisch ein Buch des Todes gegenüber gestellt werden, so wie man in der Metaphysik dem Begriffe des Seins den Begriff des Nichtseins gegenüber stellt. Ein Buch des Todes ist nicht notwendig; denn die Streichung aus dem Buche des Lebens ist gleichbedeutend mit dem Tode der Seele, mit der Tilgung aus dem Gottesreich. Diese Toten in ein Buch zu schreiben hat keinen Sinn und Zweck mehr; sie sind die Ausgeschiedenen, und die Tore Jerusalems sind ihnen verschlossen immer und ewig. „Denn wer nicht gefunden wurde eingeschrieben im Buche des Lebens, der wurde in den Feuerpfuhl geworfen" (Offb. 20, 15).

Da Gott will, daß alle Menschen selig werden, so sind von vornherein alle zur Seligkeit bestimmt und in das Buch des Lebens eingetragen; allen ist das Reich Gottes geöffnet, für alle der Preis ausgesetzt; allen ist das Leben verheißen, allen winkt die unverwelkliche

Krone. Aber der Mensch kann aus dem Buche des Lebens gestrichen werden; die Eintragung ins Buch des Lebens ist zunächst nur eine bedingte, abänderliche. Diese Eintragung zu einer festen, unabänderlichen zu machen, ist die Lebensaufgabe des Menschen. Nur wenn er sich durch den Glauben und die Liebe an Gott anschließt und als guter Baum gute Früchte bringt, bleibt es bei dieser Eintragung, und sie wird von Gott als eine unwiderrufliche besiegelt. Jedem Menschen gibt Gott die hinlängliche Gnade, er erwartet aber die Mitwirkung des Menschen. Die Entscheidung hierüber erfolgt beim Weltgerichte. Im dies irae stehen die ernsten Worte: „Und ein Buch wird aufgeschlagen, drinnen ist es eingetragen, wes die Welt ist anzuklagen." Von uns selbst hängt es ab, ob wir im Buche des Lebens eingetragen bleiben oder nicht; wir selbst sind es, die ihre Namen in das Buch des Lebens schreiben:

Schreibt eure Namen in das Buch des Lebens;
Auf Tür und Wände schreibt ihr sie vergebens!

St. Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht der Seele.

In einer Nacht gar dunkel,
Da ganz mein liebend Herz vor Inbrunst glühte,
O hochbeglückte Stunde!
Entschlich mit leisem Tritte
Ich meiner tief in Ruh versunknen Hütte.

Im sichern Schutz des Dunkels
War die geheime Leiter bald erstiegen;
O hochbeglückte Stunde!
Verhüllt und tiefverschwiegen
Ging ich, und ließ in Ruh die Hütte liegen.

O seligste der Nächte,
Da ich beherzt den dunkeln Pfad erklimmte,
Da mich kein Blick erspähte,
Kein Licht den Tritt bestimmte,
Als das, das in der innern Brust mir glimmte.

In dieses Lichtes Glanze
Fand sichrer ich als bei des Mittags Helle
Den Ort, wo meiner harrte
Der Liebste meiner Seele
Dort in der Öd, an unbetretner Stelle.

O Nacht, die mich beglückte,
Wie lieb ich doch ob Morgenrotes-Scheine;
Dein Dunkel ja mich führte
Zum seligsten Vereine,
Wo ich, in ihn gewandelt, ward die seine!

An meinem blühnden Busen,
Den unversehrt ich stets für ihn bewachte,
Sank er in sanften Schlummer,
Indeß ich für ihn wachte,
Und mit dem Cederzweig ihm Kühlung fachte.

Und als Aurorens Atem
Sein lockig Haar begann umherzuspreiten,
Ließ sanft um meinen Nacken
Er seine Rechte gleiten,
Mir schwanden alle Sinn' in Seligkeiten.

Von heilger Wonne trunken,
Durft ich mein Haupt auf den Geliebten lehnen;
Die Welt war mir entsunken,
Gestillet all mein Sehnen,
Begraben unter Lilien Harm und Tränen!

Diese Blüte spanischer Brautmystik ward deutsch dargeboten von Melchior von Diepenbrock in seinem „dem geliebtesten Vater in Christo Johann Michael von Sailer" gewidmeten „Geistlichen Blumenstrauß" (3. Aufl. Sulzbach 1854, S. 172; 1. Aufl. ebd. 1839). Im Theatinerverlag München hat Ludwig Burchard sieben Gedichte des Heiligen, darunter auch dieses spanisch und deutsch nach Storck und Diepenbrock geboten. Er schrieb ein „Nachwort" dazu und „Erklärungen" des Heiligen selber. Das vornehme Bändchen in Großoktav ist eine sinnreiche Einleitung und lockende Einladung zur angekündigten vierbändigen Ausgabe der Werke des spanischen Mystikers.

Missionspflicht, Missionswesen und =Literatur.

Von P. Hieronymus Riene (Beuron).

I.

Eine Umschau in den Ländern der Erde und Erkundung des religiösen Bekenntnisses der sie bewohnenden Völker ist nur zu sehr geeignet, uns mit Schmerz und Trauer zu erfüllen. Vielen Millionen unserer Mitmenschen, die als Heiden, Mohamedaner, Juden, Irrgläubige leben, ist die Sonne der Gerechtigkeit nicht aufgegangen oder wieder verdunkelt worden. Liegt die Schuld einzig bei den Völkern, „wollen sie die Finsternis lieber als das Licht", oder fehlte es ihnen an Verkündern der frohen Botschaft? Der Herr will, „daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen"; die Menschen aber können ihre Herzen der Wahrheit verschließen. Mag aber auch große Schuld die Un= und Irrgläubigen, ihre tyrannischen Beherrscher, ihre selbstsüchtigen geistigen Führer treffen, nicht wenig Schuld an der beklagenswerten religiösen Weltlage fällt doch wohl auf die Christenheit zurück. Wie sehr haben die Glaubensspaltungen und ihre Auswirkungen das Missionswerk geschädigt und schädigen es noch! Wie verhängnisvoll wirkt der Zwiespalt zwischen christlicher Lehre und dem Leben so mancher Christen, denen auch das Wort des Apostels gilt: „Durch eure Schuld wird der Name Gottes unter den Heiden gelästert!" Nicht wenig hat dem Ansehen und der Wirksamkeit der Mission geschadet der Eigennutz jener Regierungen und Missionare, die aus politischen Zwecken und nationalistischer Eigennützigkeit missionierten.

Die Kirche hat von jeher Großes geleistet, um allen Völkern den Glauben zu bringen und zu erhalten. Wer könnte die Glaubensboten alle zählen, welche die Kirche, zumal die Päpste ausgesandt, bevollmächtigt und ermutigt haben! Schon das Dasein einer eigenen Missions-Kongregation, der Propaganda in Rom, bekundet, daß die Kirche auch heute noch ihrer Missionspflicht sich bewußt ist. Aber hätte nicht noch mehr geschehen, noch Größeres erreicht werden können, wenn alle Glieder der Kirche das Missionswerk mit dem ihm gebührenden Eifer und Opfergeist umfangen hätten, wenn sie stets durch ein lebendiges Glaubensleben für ihre Mitmenschen zu „Missionaren" geworden wären? Der Gedanke an unsere Missionspflicht ist stets eine Gewissensfrage für uns und eine wirksame Mahnung, den Glauben, den wir anderen verkündet wissen wollen, selber zu üben.

Die Teilnahme an der Erhaltung und Verbreitung des katholischen Glaubens ist für uns eine wahre Pflicht. Die Kirche, deren Glieder wir sind, missioniert auf Gottes Befehl. In feierlicher Weise hat ihr Christus selbst den Missionsauftrag erteilt: „Mir ist alle Gewalt gegegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt". Den „Zwölfboten", den Aposteln, und den anderen Jüngern Jesu galt in

erster Linie dieser Auftrag; mit ihrem Tode erlosch er nicht. Solange es Völker gibt, die zu belehren, zu taufen und in alle Wahrheit einzuführen sind, solange hat auch dieser Auftrag Christi Geltung. Die Kirche wäre ihrer Aufgabe untreu geworden an dem Tage, an dem sie das Missionswerk einstellte. Sie darf auch nicht warten, bis man nach ihr verlangt. „Wer den Auftrag hat: ‚Geht in alle Welt', kann nicht warten, bis die Welt ihn ruft" (Kard. Faulhaber). Pflicht des Papstes und der von ihm Bevollmächtigten ist es: Glaubensboten auszusenden; Aufgabe und Pflicht der Gesamtkirche aber: die Auszusendenden darzubieten, ihre Ausbildung und Aussendung, sowie ihr Wirken zu ermöglichen. Es besteht somit eine Missionspflicht für die ganze Kirche, für alle ihre Glieder. Alle können und sollen dazu beitragen, niemand darf sich dem Missionsgebote ganz entziehen. Nur die wenigsten sind geeignet und berufen, in ferne Länder zu ziehen und dort selbst als Missionäre tätig zu sein. Nicht Reise- und Abenteuerlust oder jugendliche Schwärmerei, sondern Seeleneifer und hoher Opfergeist tut not, sowie körperliche und geistige Tüchtigkeit. Wenn nicht alle durch Einsetzung ihrer Person, so können doch alle am Werke der Glaubensverbreitung durch Gebet und Gaben teilnehmen. Ernstlich erinnert Leo XIII. in seiner Enzyklika vom 3. Dezember 1880 an die Missionspflicht: „Wir ermahnen Euch dringend, Ehrwürdige Brüder, Euer Sinnen und Trachten mit dem Unsrigen zu vereinigen, um eifrig, einmütig und aus allen Kräften die apostolischen Missionen zu unterstützen. Geben wir uns alle Mühe, den Missionen wieder jene Mittel zu verschaffen, welche der Kirche von Anfang an zu Gebote standen, nämlich einerseits die Verkündigung des Evangeliums durch Glaubensboten, anderseits die Gebete und Gaben frommer Gläubigen". In ähnlicher Weise äußerten sich die Päpste Pius X.,[1] Benedikt XV.[2] und neuestens unser jetziger Heiliger Vater Papst Pius XI.

Der erste, wichtigste und wirksamste Beitrag ist also das Gebet. Dieser Beitrag ist allen möglich; er ist zugleich ein hervorragendes Werk der Selbstheiligung, und seine Wirksamkeit nimmt zu mit dem Wachstum der Gnade und Tugend des Betenden. Die wahren Berufe zu Glaubensboten und die aufrichtigen Bekehrungen sind Wirkungen reichlicher Gnaden. Der Heiland will, daß wir bitten: „Bittet den Herrn der Ernte", spricht er, „daß er Arbeiter in seine Ernte sende"[3]. Er lehrte uns flehen: „Zukomme (uns) dein Reich." Wiederholt ersuchte der Völkerapostel die Gläubigen um ihre Gebetshilfe für seine apostolische Tätigkeit; so die Thessalonicher: „Meine Brüder, betet für uns, daß das Wort des Herrn seinen Lauf habe und verherrlicht werde . . .; denn nicht alle sind für den Glauben empfänglich[4]." Oremus et pro paganis, „lasset uns beten auch für die Heiden", fordert uns in der Karfreitagsliturgie die Kirche auf; sie fügt die Bitte an: „Es möge der allmächtige Gott die in heidnischer Unwissenheit schmachtenden

[1] Vgl. Arens, P. Pius X. und die Weltmission (Aachen 1919; s. unten).

[2] Vgl. Rundschreiben unseres hlst. V. Benedikt XV. über die Ausbreitung des kath. Glaubens auf dem Erdkreis (30. November 1919: »Maximum illud«). Autorisierte Ausgabe, lateinisch und deutsch (Freiburg 1920). [3] Matth. 9, 38. [4] II 3, 1.

Völker aus dem Götzendienst befreien und sie vereinigen mit seiner heiligen Kirche zum Preise und zur Verherrlichung seines Namens."

Zum Gebet soll nach Möglichkeit die Gabe, das Missionsalmosen treten. Das Missionswerk kann nun einmal der materiellen Hilfsmittel nicht entbehren. Die Missionsanstalten der Heimat wollen erhalten, die Auszusendenden ausgestattet sein. In den Missionsländern sind Kirchen und Schulen zu errichten; der Unterhalt der Missionäre, Schwestern, Katecheten und Lehrer erfordert, wenigstens für den Anfang bedeutende Summen; für Waisen- und Krankenpflege u. a. mehr ist zu sorgen. Die dafür nötigen Mittel werden am besten und sichersten durch die organisierte Hilfe der Missionsvereine beschafft. Einem solchen anzugehören sollte Liebespflicht und Ehrensache für jeden Katholiken sein. Der Eifer und die Gebefreudigkeit vieler Andersgläubigen ist beschämend für uns. Die ersten Christen sind auch hierin vorbildlich (vgl. Apostg. 11, 29). Der Verzicht auf einen unnötigen Genuß, auf ein vielleicht schädliches Vergnügen und das hiedurch Ersparte brächten doppelten Gewinn. Übrigens bedarf es für einen guten Katholiken nicht der Betonung dieser Pflichten. Wer selber für die Gnade des Glaubens dankbar ist und Gott und seinen Nächsten wahrhaft liebt, der kann nicht gleichgültig bleiben angesichts der Notlage so vieler Mitmenschen. Geschichte und Erfahrung bezeugen es, daß lebendiger Glaube immer und überall sich auch in der Liebe und Pflege des Missionswerkes betätigt hat. Ohne Zweifel müssen ja die großen, schreienden Bedürfnisse in der Diaspora des eigenen Landes zunächst Berücksichtigung finden, besonders durch opferwillige Unterstützung des Bonifatius-Vereins. Das soll uns aber nicht abhalten, an dem Missionswerk in den Heidenländern nach besten Kräften mitzuwirken. Dieses Liebeswerk wird die Sorge um die eigenen Volksgenossen nur steigern und ihr Erfolg sichern.

II.

Das katholische Missionswesen hat in den letzten Jahrzehnten einen schönen, großen Aufschwung erlebt. Neue Missionsgebiete wurden in Angriff genommen, auf andern regte sich frisches Leben. Namentlich auch in Deutschland hatte der Missionsgedanke von Jahr zu Jahr weitere Kreise erfaßt und eine gesteigerte Teilnahme und Hilfsbereitschaft für die äußeren Missionen gezeitigt. In Wort und Schrift, durch Vorträge und Vereine, auf den allgemeinen Katholikentagen und besondern Missionstagungen wurde mit Erfolg für die Missionen geworben. In den akademischen Missionsvereinigungen gewann auch unter den Gebildeten der Missionsgedanke immer mehr an Boden. An zwei Universitäten wurden eigene Lehrstühle für Missionswissenschaft errichtet. Es entstand eine eigene „Zeitschrift für Missionswissenschaft" und eine Fachliteratur von anderswo nicht erreichter Mannigfaltigkeit und Gediegenheit. Zugleich wuchs die Zahl der einheimischen Missionshäuser und ihrer Zöglinge sowie der ausgesandten Missionäre und Schwestern; die von ihnen besorgten Missionsbezirke standen in erfreulicher Entwicklung, die Gaben für die Missionen flossen

reichlicher. Da kam der Krieg. Er brachte schwere Hemmung und beklagenswerten Rückschlag. In unseren Kolonien wurden die Missionäre aus blühenden Stationen vertrieben, in anderen Missionsgebieten erfuhren sie schuldlos vielfach eine geradezu schmähliche Behandlung. Die Missionshäuser der Heimat verloren zahlreiche Angehörige und Zöglinge im Felde und kamen finanziell in große Not. Das alles konnte den Missionseifer für einen Augenblick hemmen, ersticken konnte es ihn nicht. Er nahm bald wieder neuen Aufschwung. Indessen blieben ungeachtet des Einspruches des apostolischen Stuhles gegen Artikel 438 des Versailler Vertrages, der durch Ausschließung der deutschen Missionäre die kirchlichen Jurisdiktionsrechte verletzt, und ungeachtet aller Bemühungen unvoreingenommener wohlwollender Persönlichkeiten des Auslandes die ehemaligen deutschen Kolonien ganz und einige andere Missionsgebiete für deutsche Missionäre vorerst gesperrt. In den ihnen seither vom Heiligen Stuhl zugewiesenen Arbeitsfeldern in Südafrika, China und Japan ist fast alles neu zu schaffen. Die Neuausrüstung und Neuaussendung der Missionäre erfordert allein schon hohe Summen. Mutig sind jedoch unsere Missionäre wieder hinausgezogen, und vielerorts lassen schöne Ansätze ein gutes Gedeihen erhoffen. Umsomehr obliegt nun uns, die wir in der Heimat blieben, die Pflicht, die mutigen Glaubensboten nicht im Stiche zu lassen, sondern sie gerade in diesen schwierigen Zeiten tatkräftiger zu unterstützen. „Freigebigkeit für das heilige Gotteswerk, die Missionen", schrieb 1913 Bischof Henle von Regensburg in seinem Missionshirtenbrief, „darf auf den besondern Segen Gottes rechnen". Möge sich das Lob des heiligen Apostels auch an den heutigen katholischen Christen bewahrheiten: „Ich gebe ihnen das Zeugnis: sie waren nach Kräften, ja über ihre Kräfte [im Geben] willfährig."

Daß der Missionseifer in Deutschland erhalten blieb und sich mehrte, ist neben den Bemühungen der missionierenden Ordensgenossenschaften, vor allem der regen Tätigkeit des Franziskus-Xaverius-Vereins zu danken. Das 1822 von der hochgesinnten Pauline Maria Jaricot zunächst unter Arbeiterinnen einer Seidenfabrik zu Lyon begründete „Werk zur Verbreitung des Glaubens" war 1837 in Deutschland unter dem Namen „Franziskus-Xaverius-Verein" durch den Aachener Arzt Dr. Heinrich Hahn eingeführt worden. Bis 1922 ein Privatunternehmen unter französischer Leitung, ist der „Weltverein der Glaubensverbreitung" jetzt in einen kirchlich anerkannten, päpstlichen Verein umgewandelt und seine Zentrale von Pius XI. nach Rom verlegt worden. Die Oberleitung führt ein Generalrat, dessen Mitglieder aus allen Nationen, die zu dem Werke beisteuern, von der Propaganda ernannt werden. Der Sekretär der Propaganda ist jeweils Präsident des Vereines. Dem Generalrat sind die Zentralräte der einzelnen Länder unterstellt. Alle nationalen Missionsvereine sollen sich dem allgemeinen Missionsverein anschließen. Diese Weisung befolgte alsbald der seit 1920 von der Lyoner Zentrale getrennte Deutsche Verein und 1923 auch der bayerische, nach seinem ersten Protektor König Ludwig I. von Bayern benannte „Ludwig-Missionsverein". Dieser hatte sich nach erst

fünfjährigem Bestehen schon 1844 von Lyon losgelöst, und zwar auf auf Betreiben des Königs, der erklärte: „Der Ludwig-Missionsverein soll für unsere gemeinsame katholische Kirche sein und nicht ein Werkzeug französischer Politik.“ Die Zusammenfassung aller für das Wohl der Missionen tätigen Vereine unter der Oberleitung der römischen Propaganda und die neue großzügige Organisation des Vereins der Glaubensverbreitung ist als erfreuliches und segenbringendes Ereignis zu begrüßen. 1923 fand in Rom die erste Sitzung des Generalrates statt. Es wurden nicht nur die Missionsgaben verteilt, sondern auch zahlreiche praktische Fragen besprochen, wichtige Grundsätze aufgestellt und dadurch ein starker Anstoß zu eifriger und systematischer Arbeit für die Missionen gegeben. Die zweite Versammlung im April dieses Jahres beschränkte sich, wie es scheint, auf die Gabenverteilung.

Dem großen Weltverein zur Verbreitung des Glaubens stehen noch drei weitere allgemeine, von den letzten Päpsten warm empfohlene Missionsvereine als Hilfsvereine zur Seite. Zuerst ist zu nennen der Kindheit-Jesu-Verein, gegründet 1843 zu Nancy-Paris, der die Kinder der katholischen Welt um das göttliche Kind schart, um mit Hilfe ihres herzlichen Eifers, ihrer Gebete und Almosen heidnischen Kindern die heilige Taufe — wenn nötig den Loskauf — und christliche Erziehung zu vermitteln. Leo XIII. wünschte, es möchten „alle christlichen Kinder dem Kindheit-Jesu-Verein beitreten“. In Deutschland ist er seit Jahren in allen Diözesen und fast allen Pfarreien eingeführt; seit 1921 ist mit der Sammlung für ihn die des Schutzengelvereins zum Besten der Diasporakinder und ihrer Schulen verbunden.

Auch der dritte allgemeine Missionsverein, das Werk des hl. Petrus (Opus pontificale S. Petri Ap.), entstand in Frankreich (1889). Er sammelt Gaben für Heranbildung eines einheimischen Klerus in den Missionsländern. Gutgestellte, opferwillige Katholiken übernehmen nicht selten die Patenschaft und Sorge für einen Kandidaten des Priestertums aus den Missionsländern. Es ist dies ein hervorragend schönes und empfehlenswertes Werk. Ein zahlreicher und guter einheimischer Klerus ist den Missionsländern äußerst nötig. Mehr und mehr wird Europa seine Priester selber brauchen. Es herrscht heute schon in manchen Ländern Priestermangel. Priester aus fremden Nationen finden sich zudem oft, selbst wenn sie die schwierigen Landessprachen ganz beherrschen, in den so anders gearteten Sitten und Lebensgewohnheiten weniger zurecht. Sie stoßen deshalb vielfach an, ohne es zu ahnen und zu wollen, und erwerben sich überhaupt nur schwer volles Vertrauen. Kriege und politische Umwälzungen bringen, wie der Weltkrieg zeigte, eine Hemmung, ja gänzliche Stillegung der Missionstätigkeit für ausländische Missionäre leicht mit sich. Nur zu wahr ist, was der Präfekt der Propaganda Kardinal van Rossum 1923 an die Obern der missionierenden Orden und Kongregationen schrieb: „Von höchstem Interesse ist die Sorge für die Heranbildung eines einheimischen, bodenständigen Klerus und Ordensstandes . . .“ (Vgl. Acta Ap. Sedis 1923, S. 369 ff.).

Der vierte allgemeine Missionsverein ist der Priestermissionsbund (Unio cleri pro missionibus; Consociatio cleri missionaria), der

Vorläufer in Deutschland, Italien und Holland hatte, von Papst Benedikt XV. warm empfohlen und vom regierenden Hl. Vater mit den vorhergehenden 1922 zu einem päpstlichen Weltverein erhoben wurde. Er hat zum Zweck, den Klerus mit Verständnis und Eifer für das Missionswerk zu erfüllen. Die Priester haben doch an erster Stelle die Pflicht, den Missionssinn zu wecken und zu fördern. Nur dann werden sie aber dieser Aufgabe gerecht werden, wenn sie selber ihre Verpflichtung erkennen, tätige Mitarbeiter an dem großen Missionswerk der Kirche zu sein. Einmal eingenommen für das große Heilswerk und begeistert, werden sie Mittel und Wege zu finden wissen, um in Schule, Christenlehre, Predigt, Vereinsversammlungen für die Missionen zu werben. In der Regel finden sie ein fruchtbares und dankbares Feld für ihre Bemühungen.

Neben diesen vier Weltvereinen entstanden zahlreiche besondere Missionsvereine mit weiteren oder engeren Zwecken, so der Afrika-Verein, 1920 eingegangen, die St. Petrus-Claver-Sodalität, die Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen, katholischer Lehrer und Lehrerinnen, der Akademiker, der junge „Verein für missionsärztliche Fürsorge"; ferner die Hilfsvereine zur besonderen Unterstützung einzelner Missionsorden und Missionshäuser wie das Liebeswerk vom hl. Benediktus (St. Ottilien), vom Hl. Geist (Knechtsteden), vom hlst. Herzen Jesu (Hiltrup), vom hl. Paulus (Mariannhill), Franziskaner-, Maristen-Missionsvereine, Missionswerk vom hl. Rosenkranz (Dominikaner), Pallotiner-Mitarbeiter usw. Man mag diese Zersplitterung in etwa beklagen und eine solche Erstarkung der allgemeinen Vereine wünschen, daß sie für alle Bedürfnisse aufkommen können. Von diesem Ideal sind wir aber noch weit entfernt, weshalb den einzelnen Unterstützungsbedürftigen nicht zu wehren ist, zur Selbsthilfe zu schreiten. Viele Menschen möchten auch gern wissen, wohin ihre Gaben fließen; und mancher legt seine Spende lieber in eine warme Hand als in einen gefühllosen Opferstock. Möchten alle das Schlußwort des schon erwähnten Schreibens des Präfekten der Propaganda beachten: „Gott segne alle, die von heiligem Eifer bewegt in irgendeiner Weise dazu beitragen, daß das Werk der Missionen, dieses hervorragend apostolische Werk, immer mehr gedeihe und immer mehr geschätzt und geliebt werde."

Der deutsche Zweig des Weltmissionsvereins hat seit 1921 im Xaveriushaus zu Aachen seine Zentrale. Mit dem bayerischen und österreichischen Zweige ist eine engere Verbindung durch die gemeinsamen Missionsorgane hergestellt. Die deutschen Missionsorden und Missionsvereine sind vertreten im „Missionsausschuß der deutschen Katholiken", der eine Abteilung der Katholikentage bildet und z. Zt. unter dem Vorsitz des Fürsten Löwenstein steht.

III.

Eine emsige und erfolgreiche Tätigkeit entfaltet, unterstützt von eifrigen Mitarbeitern wie den Patres Väth und Schütz S. J., Dr. Berg und anderen, der Generalsekretär des deutschen Missionsvereins und der Unio cleri, Dr. Louis in Aachen. Besondere Verdienste erwarb

er sich um die dortige Missionszentrale und um die Neuorganisation und Ausgestaltung der Veröffentlichungen des Vereins. Diese verdienen ernstliche Beachtung und größte Verbreitung. Der Aachener Xaverius-Verlag ist zwar ein verhältnismäßig junger Verlag. Für die Missionsliteratur ist es aber von nicht geringer Bedeutung, daß er fast ausschließlich in ihrem Dienste steht. Es ist daher wohlbegründet, seine Tätigkeit eigens zu berücksichtigen. Die Verdienste anderer Verleger, vor allem des Herderschen Verlages, der uns früher schon eine treffliche Missionsbibliothek geschenkt hat, seien darüber nicht vergessen.

Zeitschriften, Jahrbücher und Kalender.

1. „Die Weltmission der kathol. Kirche." Illustrierte Monatsblätter des Vereins. An Stelle der „Jahrbücher" getreten, ist „Die Weltmission" das eigentliche Vereinsorgan und bringt lebensfrische Mitteilungen aus den Missionen. Infolge der finanziellen Notlage erlitt die Zeitschrift seit der Ruhrbesetzung bedauerliche Einschränkung, seit 1924 erscheint sie jedoch wie früher.

2. „Die katholischen Missionen." Illustrierte Monatsschrift des Vereins der Glaubensverbreitung in den Ländern deutscher Zunge. Seit ihrem Bestehen von Priestern der Gesellschaft Jesu geleitet, lange Jahre — fast ein halbes Jahrhundert — bei Herder in Freiburg verlegt, wenden sich die katholischen Missionen auch an gebildetere Katholiken. Sie bringen reichhaltige Berichte über Stand und Fortgang des gesamten Missionswerkes; durch gediegene missionsgeschichtliche, geographische, ethnographische, kultur- und sittengeschichtliche Aufsätze und einschlägige Mitteilungen sind sie eine mit Recht geschätzte Fundgrube von bleibendem Wert für die Kirchengeschichte und ebenso für die Länder- und Völkerkunde.

3. „Priester und Mission." Jahrbuch der Unio cleri, ein seinem Zwecke trefflich dienendes Organ, dessen anregende und belehrende Aufsätze von angesehenen sachkundigen Mitarbeitern verfaßt sind. So behandeln, um ein Beispiel zu nennen, im Jahrbuch 1923 u. a. Weihbischof Dr. Sträter: Das Pfingstrundschreiben der Propaganda, Dr. Kastner, der verdienstvolle Verfasser des eben erschienenen nützlichen Brevier-Kommentars: Missionsgedanken in unserem Breviergebet; Msgr. Pies: Extra ecclesiam nulla salus, „Außerhalb der Kirche kein Heil", P. Huonder S. J.: Das Opus s. Petri; P. Gentrup S. V. D.: Die Kongoakte und ihre Revision durch die Alliierten; Prof. Dr. Lübeck: Eucharistie und griechische Orthodoxie; der Herausgeber Dr. Louis: Das ferne Ostasien in der katholischen Mission und Die Missionsvereine; Erzabt N. Weber von St. Ottilien: Welche Aufgaben hat die Mission noch zu lösen?

4. „Katholische missionsärztliche Fürsorge." 1. Jahresheft 1924, hrsg. von Dr. C. Becker S. V. D. Das erste Heft führt sich löblich ein und empfiehlt sich gleichmäßig durch seine Mitarbeiter wie durch deren Beiträge. U. a. berichtet P. Knut d'Avernas O. S. B. über Koreanische Heilkunde; Chefarzt Dr. Bundschuh über Das Krankenhaus

im Missionsbetrieb; P. Mader S. D. S. über den Islam Vorderasiens und die missionsärztliche Fürsorge; Freiherr von Rechberg über Die Bedeutung der ärztlichen Tätigkeit für die Mission.

5. Ein weiteres Jahrbuch „Schule und Mission" ist noch für 1924 zu erwarten.

6. Unter den zahlreichen Missionskalendern kommt dem Xaverius-Missionskalender unstreitig ein Ehrenplatz zu. Inhalt und Ausstattung sind vortrefflich und in steigender Aufwärtsbewegung. Er verdient weitestgehende Beachtung und Verbreitung. Mögen er und seine Nachfolger recht vielen Lesern das Missionswerk ans Herz legen und die Begeisterung dafür das ganze Jahr hindurch wacherhalten.

Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte.

Eine wertvolle Bereicherung der Missionsliteratur sind die bis jetzt vorliegenden 42 Nummern der „Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsliteratur". In ihnen werden belangvolle Fragen und Erscheinungen der Missionstheorie und Missionsmethode, der Missionsgeschichte und des heimatlichen Missionswesens meist ausführlich, teilweise erstmalig behandelt. Wer sich mit Religionswissenschaft und Missionsgeschichte ernstlich befassen will, kann diese Sammlung nicht unberücksichtigt lassen. Die Abhandlungen schöpfen vielfach aus eigener Erfahrung der Verfasser und bauen auf wissenschaftlicher Grundlage auf, entbehren aber im allgemeinen der vollständigen gelehrten Beigaben. Die Hefte sind selbstredend nicht alle gleich gut an Gehalt und Wert. Zunächst für die Gebildeten bestimmt, eignen sich doch viele von ihnen für einen ausgedehnteren Leserkreis, dem sie reichlich Belehrung, Erbauung und Anregung zu bieten vermögen. In Volksbibliotheken werden sie sicherlich dankbare Leser finden. Geschickt hat Dr. Louis in seiner „Missionskunde" (s. unten) die Bändchen sachlich gruppiert; wir schließen uns seiner Übersicht an, wobei wir jedoch die Werke des gleichen Verfassers tunlichst zusammennehmen und Werke, die sehr wohl unter verschiedenen Gruppen aufgeführt werden könnten, jeweils nur einmal nennen. Leider müssen wir es uns versagen, mancherlei treffliche Einzelheiten besonders hervorzuheben oder auch kleinere Wünsche zu äußern und Ausstellungen anzubringen[1].

1. Missionstheorie. In Nr. 1 betont P. Hallfell die Missionsaufgabe der Kirche und gibt beachtenswerte Winke für deren Erfüllung. Dem wichtigen Thema wäre eine eingehendere Bearbeitung zu wünschen. — Mit echt deutscher Gelehrtengründlichkeit und rechtem Gelehrtenfleiß behandelt P. Größer (Nr. 19) die drei für die Missionsarbeit hochwichtigen Fragen: 1. Wie steht die Mission ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach zu den Nationen und ihren Bestrebungen? 2. Welche Folgerungen ergeben sich daraus für die Durchführung der Missionswerke? 3. Inwieweit entspricht die katholische Heidenmission in Vergangenheit und Gegenwart diesen Folgerungen? Er untersucht, in

[1] Die Nummern hinter den einzelnen Heften verweisen auf das Gesamtverzeichnis; wir bringen es aus praktischen Gründen am Schluß.

welchem Anfang eine nationale Einstellung berechtigt, in welchem sie unberechtigt und schädlich ist, rügt unkluge Äußerungen und Betätigungen eines unmissionarischen „Patriotismus“ und weist die ungerechten Anschuldigungen protestantischer Missionsschriftsteller (Warneck und Frick) zurück. Eine etwas faßlichere und schlichtere Darstellungsweise wäre zumal im ersten Abschnitt des Werkes sehr willkommen und der Aufhellung dieser heiklen Frage für einen größeren Leserkreis dienlich. — A. Dyroff wertet (Nr. 28) in anregender Darstellung ästhetisch, ethisch und metaphysisch die Missionsidee, die in der Einheit aller Menschen in Glaube und Liebe ein Ideal begrüßt.

2. Mission und Hl. Schrift. F. Feldmann hebt (Nr. 13 und 14) aus dem Buche der Psalmen und des Propheten Isaias die Stellen aus, welche die Bekehrung der Heiden, bzw. ihre Sammlung um Sion, ihre Huldigung vor Gott und dem Messias, sowie das Gericht und die Züchtigung der Widerspenstigen ankünden. Die Übersetzung liest sich gut, und die beigefügten Erklärungen sind recht geeignet, Priester und Laien tiefer in das Verständnis dieser Schriftteile einzuführen. In ähnlicher Weise verfährt A. Rich (Nr. 47) mit den kleinen Propheten, während P. Perger (Nr. 11) in schlichter Form auf die völkerumfassenden Heilsgedanken hinweist, welche die Vorbereitungsgebete zur heiligen Messe und die eigentlichen Meßgebete dem achtsamen Beter nahelegen.

3. Missionsmethode. Mit großem Fleiße hat P. Huonder S. J. Nachrichten gesammelt über das religiöse Volkstheater und die Druckereien in den Missionen (Nr. 2 und 37). Das Missionstheater erfreute sich großer Beliebtheit und war im Dienste der Glaubensverkündigung ein geschätztes Hilfsmittel, das ähnlich segensreich wirkte wie die neuzeitlichen Passionsspiele. Gegen Auswüchse mußte mehrfach eingeschritten werden. Die neuerfundene Buchdruckerkunst wurde bald in den Dienst der Weltmission gestellt, die durch sie ihre Aufgabe erleichterte und kulturfördernd wirken konnte. Erstaunliches berichtet der Verfasser nebenbei über die Kunstfertigkeit mancher Indianer, Bedauerliches über hemmende Druckverbote der Spanier und über die engherzige Selbstsucht der Portugiesen, die in Brasilien gar keine Druckerei duldeten. Die Notwendigkeit einer guten Presse besteht nicht nur für die Heimat, sondern ebenso, wenn nicht noch mehr, für die meisten Missionsländer. P. Arens S. J. berichtet (Nr. 5) über das katholische Zeitungswesen in Ostasien und Ozeanien, über entsprechende hoffnungsvolle, wegen mangelnden Mitteln und Kräften aber zusammengebrochene ältere Unternehmungen und über den gegenwärtigen bescheidenen Stand. Hochbedeutsam sind die kleinen Hefte Nr. 22 und 23. Äußerst beklagenswert und schädlich war es, daß durch Leidenschaftlichkeit und Eifersucht die chinesische Ritenfrage zum erbitterten Ritenstreite ausartete. P. Huonder hebt klar und bündig die wichtigsten Streitpunkte hervor, sowie dessen Ursachen und eigentliche Triebkräfte. Viel Unheil hätte auch hier bei mehr Weitherzigkeit, Klugheit und gegenseitiger Liebe vermieden werden können. Nahe liegt die Frage, warum denn in den letzten vierhundert Jahren das

Missionswerk, zumal in Indien und China so wenig weitergekommen ist. Den genugsam belegten Ausführungen P. Huonders wird man wiederum zustimmen müssen, daß im Gegensatz zu Weisungen der Kirche — z. B. der Instruktion der Propaganda vom Jahre 1659 — zuviel „Europäismus" d. h. daß unter Mißachtung der Sitten, Gebräuche und Rechte fremder Völker im Schulbetrieb, Kirchenbau, liturgischen Formen usw. abendländische Art und Gepflogenheit zu sehr maßgebend war. Er weist besonders hin auf die kränkende Zurücksetzung eingeborener Priester. P. Becker, der frühere apostolische Präfekt von Assam, berichtet in Heft 24 über die hochentwickelte, missionsärztliche Fürsorge bei den Protestanten und tritt warm dafür ein, daß auch der katholischen Mission Ärzte beigegeben werden. Durch das 1922 eröffnete und von ihm geleitete katholische missionsärztliche Institut in Würzburg (siehe oben S. 271) sind inzwischen hiefür gute Hoffnungen gesichert. Recht anschaulich und belangvoll schildert der gleiche P. Becker in Heft 20 das indische Kastenwesen und die Schwierigkeiten, die hiedurch dem Missionswerk erwachsen. Die Stellungnahme der Missionäre in der Kastenfrage war und ist bis heute keine einheitliche. Da die Kaste dem Inder alles gilt und an sich nicht religiös ist, konnte zumal in Südindien den Christen die Beobachtung der Kastenvorschriften gestattet werden; doch traten dadurch in Kirche, Schule und Verkehr mehrfach sehr unangenehme, mitunter fast unerträgliche Zustände ein.

4. Missionsgeschichte. Auf Grund der neuesten Forschungen prüft P. Väth (Heft Nr. 4) die alte Thomaslegende mit dem Ergebnis, daß geschichtlich, wenn auch nicht mit voller Sicherheit, feststeht, der heilige Apostel Thomas habe im Grenzgebiet von Indien und Afghanistan und sehr wahrscheinlich auch in Südindien gewirkt und in Mailapur den Martertod erlitten. Frisch und anschaulich schildert Erzbischof Döring S. J. (Nr. 7) die schwierigen Anfänge und die erfreuliche, durch den Krieg leider gehemmte, Entwicklung der Jesuitenmission Puna. Er nimmt den Leser mit auf eine Missionsreise, läßt ihn teilnehmen an einer Festfeier mit religiösem Theater und berichtet über die hoffnungsvolle Heranbildung einheimischer Priester und Katecheten. In Heft 46 zeichnet derselbe hohe Verfasser auf dem Hintergrund der religiösen und politischen Zustände Japans im 16. und 17. Jahrhundert kurz die Tätigkeit des hl. Franz Xaver und anderer Missionäre in dem nunmehr ihm anvertrauten apostolischen Vikariate Hiroshima. Fesselnd ist wiederum Heft 8, in dem P. Noti das romanhafte, jedoch gut beglaubigte Lebensbild der tugendhaften, ja heiligmäßigen Portugiesin D. Juliana († 1734 zu Agra) gibt. Außerordentliche Begabung, Schönheit und Liebenswürdigkeit, dazu einige Kenntnisse der Heilkunde und größte Geschicklichkeit verschafften ihr hohes Ansehen und großen Einfluß am Hofe der damaligen Großmogule von Hindostan. In Nr. 21 bietet der ehemalige Missionär Baukhage eine reichhaltige Einführung in die Kenntnis Indiens. Sie erhält vielfach erhöhte Anschaulichkeit und Lebensfrische durch die eigenen Erfahrungen und Beobachtungen des Verfassers. Seine Schrift, die beste Empfehlung verdient, wurde nebst einigen andern Heften erst nachträglich in die Sammlung übernommen.

Auf Nr. 25, P. Heuvers, Buddhismus, wurde schon früher in dieser Zeitschrift (1923, S. 68) anerkennend verwiesen. Nicht geringe Gefahr droht dem Missionswerk von der im Ausland geschöpften materialistischen Weltanschauung und Sittenverderbnis, von der bolschewistischen und panislamitischen Bewegung und endlich von den seit Kriegsende vermehrten Anstrengungen der Andersgläubigen, die der katholischen Kirche zuvorzukommen suchen. Mit Recht fordert daher P. Väth in Nr. 16 u. 27 das opferwillige und seeleneifrige Zusammenwirken aller treuen Söhne der Kirche, besonders auch bei uns in Deutschland. P. Arens S. J. zeigt uns (Heft 9) die eifrige Hirtensorge Pius X. auf dem Gebiete der Weltmission. Den Orientalen die er gut kannte, blieb er trotz erfahrener Mißerfolge ein treubesorgter Vater, für die Heidenmission war er unermüdlich in Teilnahme und Hilfe. Wie er im katholischen Ordensleben keine Neuschöpfungen, sondern Ausbau und Kräftigung des Bestehenden wünschte, so wollte er auch im Missionswesen keine Zersplitterung der Kräfte. Daher seine Vorliebe für eine große allgemeine Organisation.

Orientmission und griechisch-orthodoxes Kirchenwesen. Auf der Grundlage der neutestamentlichen und altchristlichen Forschung führt uns in anziehender Schilderung P. Dieckmann S. J. (Heft 17) Antiochien vor, die große Weltstadt am Orontes, die eine zahlreiche Judenschaft und bald eine noch zahlreichere Heidenchristen-Gemeinde besaß, wo zuerst der Name „Christen“ aufkam, das ein Mittelpunkt für die Missionstätigkeit der ersten Zeit, zumal auch für den hl. Paulus war. Ähnlich zeichnet er, bezw. P. Cladder (Heft 36) das alte Korinth und die Tätigkeit des Völkerapostels daselbst. Herzog Johann Georg von Sachsen teilt die Erlebnisse und Eindrücke mit, die er 1912 bei seinem Besuche in den koptischen Klöstern der Nitrischen Wüste erhielt. Seinem Berichte (Heft 3) ist ein Auszug aus der Regel des hl. Pachomius vorangestellt. In Heft 18 berichtet er über altchristliche Bauten und Kunst in Syrien; 14 schöne Abbildungen, darunter solche der Kirche und des Klosters des hl. Simeon Stylites veranschaulichen seine Beschreibungen. Seit Jahren befaßt sich K. Lübeck mit der Kirchengeschichte des Orients. Seine Beiträge (Heft 6, 10, 15, 26, 32, 33) gehören zu den gediegendsten und gehaltvollsten der ganzen Sammlung. Sie verbreiten Licht über Völker, Länder, Persönlichkeiten und Geschehnisse, die beim Geschichtsunterricht, obwohl sie für die Kirchengeschichte wichtig sind, kaum berührt werden können, und erschließen eine schwer zugängliche Literatur. Fast überreich sind die Quellenangaben. Besondere Anerkennung verdienen die beigefügten Inhaltsverzeichnisse und Orientierungskärtchen. Die erste Arbeit Lübecks behandelt Georgien. Kaum ein anderes Volk hatte so harte Leidenszeiten zu bestehen und zumal um des christlichen Glaubens willen so viel zu erdulden, wie diese Kaukasusbewohner. Durch Vergewaltigung brachten Islam und Schisma nach und nach die große Mehrzahl der Georgier auf ihre Seite. Abendländische Ordensleute retteten einen Rest von Katholiken; allein es waren ihrer zu wenig und sie unterließen es, einen einheimischen Klerus heranzubilden. Erst seit vierzig Jahren ist damit ernstlich begonnen worden. In Persien fand

das Christentum schon in den Zeiten der Apostel Eingang und bald auch weite Verbreitung. Das Herrscherhaus der Sassaniden jedoch hing dem iranischen Feuerkult und dessen einflußreicher Priesterkaste an. Zu dem hiemit gegebenen innern Gegensatz trat bald noch politisches Mißtrauen. Auf diesem dunkeln Hintergrunde, der durch innere Wirren und vor allem durch häretische Sekten noch dunkler wurde, entrollen sich die herben Geschicke der persischen Kirche, die zahlreiche Märtyrer und eine Zeit lang auch ein blühendes Mönchtum, „Söhne und Töchter des Bundes", hervorbrachte. Die schwerste Schädigung brachte der seit 457 vom Nisibis aus eingedrungene Nestorianismus, zu dem später noch der Monophysitismus kam. Vor dem Weltkriege gab es etwa 90000 unierte Chaldäer; die etwas zahlreicheren armen Nestorianer waren von Russen, Engländern, Amerikanern stark umworben. Geist und Zustände, kirchliche und außerkirchliche Verhältnisse der orientalischen Christen beleuchtet Lübeck vielseitig in seinem „Maslum". Nach ganz dürftiger Vorbildung, die er jedoch später in einigen Wissenszweigen, nicht aber in aszetischer Schulung ergänzte, Priester und bald als Günstling seines Patriarchen in ungehöriger Weise Bischof, gelangte der geschmeidige Maximos III. Maslum (1779—1855) nach einem längeren Aufenthalt in Rom und im Abendlande auf den Patriarchenstuhl der Melchiten. Sein Ansehen stieg durch Eifer in der Amtsführung, besonders aber, als ihm die bürgerliche Verselbständigung der „Nation der Melchiten" und ihre Befreiung von der drückenden Bevormundung der Schismatiker gelungen war. Seither wuchs aber auch in unerträglichem Maße seine Selbstherrlichkeit und Rücksichtslosigkeit, die sich um die Rechte seiner Mitbischöfe und selbst Roms wenig mehr kümmerte. Einen ganz anders gearteten Bischof führt uns Lübeck vor in dem demütigen, selbstlosen und seeleneifrigen italienischen Lazaristen Justinus de Jacobis († 1860), dessen Seligsprechung bald zu erwarten ist. In 21jährigem opfervollen Wirken gewann dieser auf dem dornenvollen Missionsfeld Abessiniens zahlreiche Gutgesinnte für die katholische Kirche, u. a. den Mönch Gebra Michael, der als Märtyrer starb, und den angesehenen Naturforscher W. Schimper, einen protestantischen mit einer Abessinierin verheirateten Württemberger, der ihn alsdann in seiner Missionstätigkeit eifrig unterstützte. Die religiösen und politischen Zustände eines Volkes, das einem erstarrten Monophytismus verfallen, fast nur dem Namen nach christlich, durch seine guten Eigenschaften eines besseren Loses wert wäre, werden hier vielseitig beleuchtet. Nicht nur für das Studium, sondern auch zur erbaulichen Lesung sei diese Schrift warm empfohlen. Zwei weitere lehr- und belangreiche Arbeiten Lübecks befassen sich mit Rußland. In einem Jahrtausend kam die Christianisierung Rußlands nicht zum Abschluß, allein im europäischen Rußland gibt es nach ihm noch etwa 400000 Heiden. Geringer Eifer, fast gänzlicher Mangel an System und Ausdauer tragen Schuld an dem unvollständigen Ergebnis. Es zeigt sich die Unfruchtbarkeit des Schismas, das die Liebe lähmt. Metropoliten und Patriarchen bemühten sich im Ganzen wenig um die Ausbreitung des Glaubens, mehr leisteten, aber meist aus bloßer

Politik, Synod und Regierung. Es gab einzelne seeleneifrige Glaubensboten, Mönche und Priester. Doch wurden die oft gar nicht oder ungenügend unterwiesenen Täuflinge vielfach nur durch zeitliche Vorteile gewonnen und zur Annahme des orthodoxen Glaubens genötigt. Massenabfälle kamen daher öfters vor. Erst die 1870 gegründete orthodoxe Missionsgesellschaft und ihre Kollekten weckten in weiteren Kreisen Missionssinn. Nicht-orthodoxe Missionäre waren vom russischen Boden ausgeschlossen. Ist zu erwarten, daß die Stunde der Freiheit heit für das fromme Russenvolk naht? Die ausländische russische Mission beschränkte sich auf Länder, in denen politische Herrschaft oder Einfluß erstrebt wurde und auf die orthodoxen Auswanderer. Kaum 100 Missionäre wurden entsandt, obwohl Rußland an 45000 Weltpriester, etwa 15000 Diakone und ebensoviele Mönche zählte. Nicht geringe Erfolge erzielte seit 1861 der bedeutendste russische Missionär Nikolai Kassatkin in Japan. Er zog alsbald Japaner für das Missionswerk heran, hielt die Liturgie japanisch, verhielt sich im Kriege 1904 loyal. In Palästina, Syrien und Persien hatten vor dem Weltkrieg die Russen durch die Schulen und Anstalten ihres Palästinavereins bedeutenden Einfluß gewonnen. — Eine „Geschichte der russischen Kirche", eine „Kirchengeschichte der Ukraine" und eine Arbeit über „Abessinien und die katholische Kirche" sind von K. Lübeck vorbereitet und vom Verlage bereits als Heft 34, 38 und 49 angekündigt.

5. Heimatliches Missionswesen. Auf die viel zu geringe Zahl katholischer Missionäre und die reifende Ernte in vielen Missionsländern hinweisend, ruft Dr. Louis (Heft 12) eindringlich nach geistig und körperlich befähigten Arbeitern, die mit wahrem Missionsberuf als Priester, Lehrer, Brüder oder Schwestern in die Mission ziehen wollen. Wie dieser Beruf erkannt, in welchen Ordensgenossenschaften er erprobt und betätigt werden kann, wird gezeigt. Die wichtige heimatliche Hilfsmission der Betenden, Werbenden, Sammelnden, Arbeitenden ist nicht vergessen. Dankenswert ist die reichliche Literaturangabe. Die zweite Auflage fügt der ersten nur wenige Ergänzungen bei.

Eine allgemeine Einführung in das Missionswerk der heiligen Kirche war schon lange Bedürfnis. In seiner Missionskunde (Heft 41) schenkt uns derselbe Dr. Louis das ersehnte Handbuch. Es zeichnet sich ebenso aus durch Kürze und Klarheit wie durch Reichhaltigkeit und Übersichtlichkeit. Begriffsbestimmung von Mission und Missionär, Missionspflicht, Träger und Leiter des heimatlichen Missionswesens kommen in den drei ersten Abschnitten zur Darstellung; ausführlicher wird der Verfasser naturgemäß im vierten Abschnitt, der die katholische Weltmission in ihrem Wirken zeigt, zumal in der Gegenwart. Dem Missionsziel und einer warmherzigen Werbung für das katholische Weltapostolat gelten die beiden letzten kurzen Kapitel. Ein gutes Namens- und Sachverzeichnis schließt das lehrreiche Werk, das wohlverdient, in die Hände recht vieler Leser und Missionsfreunde zu kommen.

1911 wurde zu Mainz „das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen" gegründet. Über Missionswissenschaft im allgemeinen, über Gründung, Organisation, bisherige Leistungen und

gegenwärtige Aufgaben des Institutes berichtet kurz P. Streit (Heft 45). Seine trefflichen Ausführungen verdienen ernstliche Beachtung.

6. Kulturpflege und Caritas in der Weltmission. Vielumfassend ist das Gebiet, das Dr. Berg in lichtvoller und ansprechender Ausführung bearbeitet hat: Die katholische Heidenmission als Kulturträger (Heft 29 u. 30). Nach einer übersichtlichen Schilderung der religiösen und kulturellen Lage des Heidentums und Bejahung der Frage: „Sind die primitiven Rassen kulturfähig?", bespricht der Verfasser Ziel und Aufgaben, Entwicklung und Organisation der katholischen Heidenmission, die religiös-sittliche Erziehung der Eingeborenen, deren Erziehung zur Arbeit, Missionsschulen, Pflege der Wissenschaft, Literatur und Kunst in den Missionen, insbesondere der Baukunst, Malerei und Musik. Ein noch ausstehender Teil (Heft 31) soll die Mission als Förderin der heimatlichen Wissenschaft (Sprachen-, Länder-, Völkerkunde, vergleichende Religionswissenschaft) Mission und Caritas, Mission und Rassenversöhnung darstellen und ein Anhang das deutsche Missionsfeld der Gegenwart. Schon diese Aufzählung läßt die Reichhaltigkeit des Inhaltes erkennen. Für Missionsvorträge bietet die fleißige, gehaltvolle Arbeit eine fast unerschöpfliche Fundgrube, deren Brauchbarkeit durch ausgiebige Belege, zahlreiche anregende Beispiele, kernige Zitate und einschlägige Literaturangaben erhöht ist.

Der übrigen Veröffentlichungen des Xaverius-Verlages, insbesondere der umfangreichen „Bücher der Weltmission", wird im nächsten Heft gedacht. Zugleich soll dann auch weitere eingegangene Missionsliteratur besprochen werden.

15. Dr. Konrad Lübeck, Die altpersische Missionskirche. Mit einer Karte. M. 1.20
16. P. Alfons Väth S. J., Eine Entscheidungsstunde der Weltmission. 2. Aufl. 85. Tausend. (Vergriffen).
17. P. Hermann Dieckmann S. J., Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit. M. —.50
18. Prinz Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Monumentale Reste frühen Christentums in Syrien. M. —.30
19. P. Max Größer P. S. M., Die Neutralität der kathol. Mission. M. 1.20
20. P. C. Becker S. D. S., Indisches Kastenwesen und christliche Mission. Mit vielen Bildern. In Originaleinband. M. 2.—; geb. M. 1.50
21. Wilh. Baukhage, Indien. Das Land und seine Bewohner. 2. Auflage. Geh. M. 1.20; geb. M. 1.50
22. P. Anton Huonder S. J., Der chinesische Ritenstreit. M. —.40
23. —, Der Europäismus im Missionsbetrieb. M. —.40
24. P. C. Becker S. D. S., Ärztliche Fürsorge in den Missionsländern. M. —.50
25. P. Heuvers S. J., Der Buddhismus. M. —.50
26. Dr. Konrad Lübeck, Justinus de Jakobis, Apostel von Abessinien. M. 1.20
27. P. Alfons Väth S. J., Ein neuer Missionsfrühling. M. —.15
28. Dr. Adolf Dyroff, Die Missionsidee im Lichte philosophischer Betrachtung. M. —.35
29. Dr. Ludwig Berg, Die katholische Heidenmission als Kulturträger. Mit Buchschmuck von Heinrich Flaam.
I. Band (Teil 1—6): Hlbd. M. 4.—. Jeder Teil ist auch einzeln erhältlich zum Preise von M. —.50
30. II. Band (Teil 7 und 8): Hlbd. M. 4.—. Jeder Teil einzeln geh. M. 1.50
31. III. Band (Teil 9 und 10): (Im Druck, erscheint 1924.)
32. Dr. Konrad Lübeck, Die Christianisierung Rußlands. Mit zwei Karten. Kart. M. 1.20
33. —, Die russisch. Missionen. Geh. M. —.75
34. —, Geschichte der russischen Kirche. (In Vorbereitung.)
35. P. Anton Huonder S. J., Der hl. Ignatius von Loyola und die Missionen. Geh. M. 1.20
36. P. J. Cladder, Korinth. Die Kirche des hl. Paulus. Erg. und hrsg. von P. H. Dieckmann. Geh. M. —.60
37. P. Anton Huonder S. J., Die Verdienste der katholischen Heidenmission um die Buchdruckerkunst in überseeischen Ländern vom 16.—18. Jahrhundert. Geh. M. 1.20
38. Dr. Konrad Lübeck, Kirchengeschichte der Ukraine. (In Vorbereitung.)
39. Dr. Karl Pieper, Die Propaganda; ihre Entstehung und religiöse Bedeutung. M. —.40
40. Kanonikus Paul Pies, Die Heilsfrage der Heiden. (In Vorbereitung.)
41. Dr. Peter Louis. Katholische Missionskunde. Ein Missionsstudienbuch. Geh. M. 2.40; geb. M. 3.30
42. P. Eugen Weber P. S. M., Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo. (Im Druck.)
43. P. Robert Streit O. M. I., Im Dienste der Mission. Der Missionsgedanke im Leben des Stifters der Oblaten v. d. Unbefl. Jungfrau Maria, K. J. E. von Mazenod. Geh. M. —.65
44. Dr. Peter Louis, Des Meisters Wort und Wille. (2. Aufl. in Vorbereitung.)
45. P. Robert Streit O. M. I., Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen. Ein Beitrag zur Geschichte des heimatlichen Missionslebens und der missionswissenschaftlichen Bewegung in Deutschland. Geh. M. —.45
46. Erzbischof Heinrich Döring S. J., Die Mission von Hiroshima im 16. und 17. Jahrhundert. M. —.45
47. Pfarrer Dr. Albert Rich, Die Mission der kleinen Propheten. Mk. —.55
48. Dr. Fritz Hünermann, Die Mission im Lichte des katholischen Glaubens. Die Stellung der Missionsidee im dogmatischen Lehrgebäude der Kirche. (In Vorbereitung.)
49. Dr. Konrad Lübeck, Abessinien u. die katholische Kirche. (In Vorbereitung.)
50. P. Robert Streit O. M. I., Das deutsche katholische Missionsbuch. Die geschichtliche Entwicklung der katholischen Missionsliteratur in Deutschland von 1870—1924. Ein Beitrag zur Geschichte des heimatlichen Missionlebens in Deutschland. (In Vorbereitung.)

Zur Entzifferung der Neumen.

Von P. Dominikus Johner (Beuron).

Die Choralmelodien sind in den ältesten Handschriften mit den sogenannten Neumen aufgezeichnet. Es sind das Akzente und Punkte, die in verschiedener Weise miteinander verbunden werden und in ihrer Gesamtheit einem Stenogramme nicht unähnlich sind. Das uns heute so selbstverständliche Höher- oder Tieferstellen der Noten bezw. Neumen, je nach der Bewegung der Melodie kam zuerst nicht in Anwendung oder nach einer neueren Vermutung P. Wagners[1] nur in einer beschränkten Zahl von Handschriften. Die Neumen wurden vielmehr mit kleinen Abweichungen fast in einer Linie geschrieben und konnten so wohl die Zahl der zu singenden Töne und deren gegenseitiges Verhältnis im allgemeinen angeben, nicht aber die genau abgegrenzten Tonschritte oder Intervalle. Diesem Übelstande suchte man schon in frühester Zeit abzuhelfen. Man hat auch immer wieder Versuche gemacht, die Neumen aus sich selbst heraus zu erklären. Im letzten Jahrhundert bemühten sich darum Fétis, Danjou, Nisard, Coussemaker, Kiesewetter u. a. Aber bisher ohne greifbaren Erfolg. So mußte man sich immer noch mit der vergleichenden Methode begnügen. Man mußte von den Handschriften ausgehen, in welchen die Neumen auf Linien stehen oder, der Melodie entsprechend, auch höher und tiefer gesetzt sind oder durch Tonbuchstaben bestimmt werden. Nur auf Grund dieser Handschriften konnte man die anderen lesen. Das war die Methode eines D. Pothier und D. Mocquereau, eines Peter Wagner.

Nun hat im letzten Jahr Oskar Fleischer, Professor der Musikwissenschaft an der Universität Berlin ein Werk veröffentlicht, das ganz neue Wege weist[2]. Das Buch ist so fein und vornehm in seiner Ausstattung und überwindet große typographische Schwierigkeiten so spielend, daß der Verfasser allen Grund hatte, der Firma C. G. Röder in Leipzig und der Frankfurter Verlagsanstalt einen besonderen Dank zu widmen. Neben dem Kulturhistoriker und Musikwissenschaftler wird auch der Philologe in mehr als einer Hinsicht aus ihm Anregung erhalten. Ja die früher in St. Gallen gebräuchliche Verwendung gleicher Neumenzeichen, um syntaktisch zusammengehörige Wörter sofort kenntlich zu machen, dürfte sogar heute noch geeignet sein, das erste Lesen lateinischer Dichter zu erleichtern (S. 92 ff.). Natürlich wird der Choralforscher das Buch mit besonderer Spannung öffnen. „Die Neumenlesung" hat ja Fleischers „Leben zu einem großen Teile ausgefüllt . . . trotz allen harten Widerständen sachlicher und persönlicher Art von vielen Seiten her" (S. 8). Er kann auch von sich schreiben: „Ich danke es meiner wissenschaftlichen Schulung und meiner unerschütterlichen Überzeugung, daß mich keine Kränkung und Zurücksetzung, auch die Mückenstiche einer durch Luftdruck von oben gescharten Phalanx von ‚Kollegen' nicht von meinem Ziele abzudrängen vermocht haben" (ebd.).

[1] s. Neumenkunde² (Leipzig 1912) S. 112 ff. [2] Die Germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristlichen und gregorianischen Gesang (Frankfurt a. M. 1923, Frankfurter Verlagsanstalt). 156 S. Text, 115 S. Tabellen, eine anschließende „Entzifferungstabelle" und ein Anhang von X Seiten.

Seine Bemühungen sind auch nicht ohne namhaften Erfolg geblieben. Seine Neumenstudien in drei Teilen (1895, 1897 und 1904 Leipzig, Friedrich Fleischer) zeugen davon. Mit aller Klarheit hat er zuerst ausgesprochen, daß die Heimat der Neumen im Orient liegt. Es ist ihm ferner gelungen, durch Übersetzung und Erklärung einer Papadike (einer Art Gesangfibel) von Messina, die aus dem 15. Jahrhundert stammt, die mittelbyzantinische Neumenschrift insoweit zu entziffern, daß das Melodiegerüst klargelegt ist[1]. Das hat den Verfasser offenbar ermutigt. Auch die anderen Neumen sollten ihre Entzifferung erhalten. „Die Neumenfrage soll nicht mehr länger ‚die Sphinx' sein, die sie nun schon seit beinahe einem Jahrtausend ist." Er will den Kampf aufnehmen mit dem „Fafner, der die ungeheuren Schätze an Musik bewacht, welche die Bibliotheken uns aus dem Mittelalter getreulich aufbewahren und die doch der Born sind; aus dem fast allein eine wahrhaftige Erkenntnis der modernen Musikentwicklung fließen kann" (S. 7). „Unendliche Mühen und Qualen, Entsagungen, Enttäuschungen und Zweifel" (S. 10) hat er deshalb in Kauf genommen. Er schreibt: „Mit welchen geradezu ungeheuren Schwierigkeiten die Findung des Schlüssels zu den so verschiedenartigen und vielgestaltigen Neumen verbunden war, davon kann sich niemand in der Welt ohne weiteres eine zutreffende Vorstellung machen" (S. 8). Er ist aber davon überzeugt, daß er den Schlüssel gefunden hat, daß „das tausendjährige Rätsel jetzt gelöst ist" (S. 9). Mit Entschiedenheit tritt er der so ziemlich allgemeinen Auffassung entgegen, die in den Neumen keine wirklich exakte Tonschrift sieht, sondern nur ein „mnemotechnisches Hilfsmittel, um sich schon bekannte Melodien ins Gedächtnis zurückzurufen" (S. 10). Fleischer war „von vornherein von der Gewißheit durchdrungen, daß die Neumen den Absichten der damaligen Musik genau so gut zu dienen vermochten, als die heutige Tonschrift der unsrigen" (ebd.) Ihrer Entzifferung gilt nun seine Arbeit.

Über sein System erhalten wir wohl am besten und schnellsten Aufschluß, wenn wir ein Stück der von Fleischer übertragenen Melodien mit dem entsprechenden aus dem Vatikanischen Graduale vergleichen. Wir wählen dazu den ersten Satz aus der Kommunio von Pfingsten. Die metrischen Unterschiede Fleischers geben wir also wieder, daß gewöhnliche Buchstaben als Viertelnoten zu gelten haben, unterstrichene Buchstaben als halbe Noten, und kursive Buchstaben als Achtelnoten. An erster Stelle geben wir die Deutung Fleischers (S. 37, 2. Teil), an zweiter Stelle die Fassung der Vatikana:

c	cd	d	d	dc	c	d	d	c	cd	c*dH*	cH
g	gd^1	d^1	d^1	d^1	g	d^1	d^1	c^1	f^1e^1	f^1d^1	d^1
Fa-	ctus	est	re-	pen-	te	de	cœ-	lo	so-		nus

H	H	Hc	c	cH	cd	d	c	d	d*cH*c	cd	c
d^1	d^1	d^1e^1	e^1d^1	e^1d^1	c^1e^1	d^1	c^1	c^1	AHc^1	c^1d^1	c^1
ad -	ve -	ni -	en -	tis	spi -	ri -	tus	ve -	he -	men -	tis:

[1] s. E. Wellesz, Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik (Liturgiegeschichtl. Forschungen H. 6). Münster 1923, S. 75.

Schon der erste Blick zeigt die große Verschiedenheit beider Fassungen. Die Fleischersche bewegt sich innerhalb einer kleinen Terz, während die Lesart der Vatikana, auf Handschriften des 10.—11. Jahrhunderts sich stützend, in kühnen Intervallen und lebhaftem Rhythmus das Brausen des gewaltigen Sturmes versinnbildet. Der Fleischerschen Deutung mit den monotonen Sekundengängen und den häufigen, schweren halben Noten wird wohl niemand anmerken, daß es sich hier um Sturmesbrausen handelt. Doch dürfte das in keiner Weise in die Wagschale fallen, wenn wissenschaftliche Gründe die Deutung Fleischers verlangen oder wenigstens rechtfertigen. Ist dem so?

Für seine Sekundengänge kann Fleischer eine einzige Stelle aus einem Traktate des 11.—12. Jahrhunderts geltend machen, in dem zu lesen ist: „Kein Ton kann auf- und absteigen als nur in Sekunden und Terzen" (S. 53). Fleischer geht ja über seinen Gewährsmann hinaus, indem er an manchen Stellen auch Quarten, ja sogar eine aufsteigende Sexte gebraucht. Aber all die klaren Zeugnisse der Handschriften aus derselben Zeit, ja aus früherer Zeit, in denen Quinten nicht selten sind, gelten ihm nichts. In den 115 Seiten Notenbeispielen des zweiten Teiles kommt auch nicht einmal eine Quinte vor, wenngleich theoretisch die „Vermutung eines Sprunges in die Quinte" zugegeben wird (S. 55 und 60). Wie oft reden doch die Choraltraktate von der Verbindung von Grundton und Quinte, der sogenannten Hauptreperkussion! Fleischer ist so ehrlich, in Tabelle 28 die Verse des Hermannus Kontraktus († 1054) über die Intervalle der Neumen vollständig anzuführen (S. 106, 2. Teil), in denen das Unbestimmte der Neumen in allerdings umständlicher Art durch Buchstaben wie t=tonus (Ganzton), s=semitonium (Halbton), ts=tonus+semitonium (kleine Terz), griechisches δ oder Δ=diapente (Quinte usw. gehoben wird. Hier wird von der Quinte deutlich gesagt, daß sie crebro, also „oftmals" das Ohr erquicke. Aber auf 115 Seiten Notenbeispielen begegnet uns auch nicht eine einzige Quinte. Wie ist das zu erklären?

Vielleicht beruft sich Fleischer auf die „ursprüngliche Zwiespältigkeit in der Entwicklung des Gregorianischen Gesanges". Nach ihm sind „die linienlosen Akzentneumen eben von Grund aus andere Wege gegangen als die räumlichen melodischen Neumen und haben verschiedene Melodien zu ihrer Grundlage" (S. 13). Das ist ein wichtiger Satz, für den man eine eingehende Begründung verlangen dürfte. Sie wird uns aber in den „Germanischen Neumen" nicht gegeben und auch nicht in des Verfassers „Neumenstudien". Gewiß haben sich da und dort Varianten geltend gemacht, die auf verschiedene Gründe zurückzuführen sind. Es fehlt auch nicht an Klagen über mangelnde Einheit. Aber waren die Unterschiede so groß, daß man von „verschiedenen Melodien" reden darf? Wäre es denn denkbar, daß „schon im 10. Jahrhundert" (S. 13) auf einmal in den verschiedenen Ländern der katholischen Welt ganz neue Melodien sich hätten einbürgen können, ohne daß allenthalben ein Sturm der Entrüstung losgebrochen wäre. Das kann nur derjenige behaupten, der die Macht der katholischen Tradition und die Liebe des Volkes zu seiner Liturgie und seinen liturgischen Liedern

unterschätzt. Wie zäh hängt doch das Volk an dem Überkommenen! Welche Mühe kostet es, um nur ein Beispiel aus der neuesten Zeit anzuführen, die „Einheitslieder“ beim katholischen Volke einzuführen; und doch handelt es sich hier meist nur darum, daß man die eine oder andere Variante annimmt.

Fragen wir weiter, wenn sich schon im 10. Jahrhundert die „Zwiespältigkeit in der Entwicklung des Gregorianischen Gesanges“ geltend machte, wie kann dann Fleischer einen Traktat des 11. oder 12. Jahrhunderts oder besser eine einzige Stelle dieses Traktates zur einzigen Grundlage für seine monotonen Sekundendeutungen der Neumen machen? Warum legt Fleischer ferner doch großes Gewicht darauf, zu zeigen, daß seine Deutungen an verschiedenen Stellen Übereinstimmung aufweisen mit der nach seiner Auffassung schon veränderten Melodie der Handschriften mit Linien oder mit Tonbuchstaben? Man muß es anerkennen, daß er sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht hat, daß er an geschichtlichen Tatsachen, die seiner Deutung ungünstig sind, nicht einfach vorübergeht, sondern sich mit ihnen auseinandersetzt, allerdings in einer bisweilen überraschenden Weise. Das gilt zunächst von dem Kodex H 159 von Montpellier, der aus dem 11. Jahrhundert stammt. Dieser bringt unter den Neumen mit den Buchstaben a—p die genauen Intervalle der Neumen und ist deshalb für die Entzifferung der Neumen von unschätzbarem Werte. Wie oben bei der Kommunio von Pfingsten, so weicht auch hier die von Fleischer gegebene Deutung ganz beträchtlich von der Lesart des Kodex ab, während diese ganz genau mit derjenigen der Vatikana übereinstimmt. Nach Fleischers Auffassung (S. 146) „geht die Neumation in diesem Antiphonar meist andere Wege als die Buchstabennotation“, ja er schreibt sogar, „es ist mir gar nicht unwahrscheinlich, daß sie (Neumation und Buchstabennotation) nur mißlungene Übertragungsversuche des 11. Jahrhunderts sind, die eine deutliche Unkenntnis der deutschen Neumen verraten“ (S.146). Trotzdem ist er glücklich, daß „an 24 Punkten (ich habe sie mit Zahlen bezeichnet), Neumen- und Buchstabenmelodie auf denselben Tönen zusammentreffen; bei Nr. 6—7 ist eine längere Partie von mehreren Takten in beiden gleich, und dieselben Tongänge wiederholen sich dann in 10—18. Wäre nun meine Neumenübertragung falsch, so wäre ein solches Zusammentreffen gänzlich ausgeschlossen ... Somit bildet dieses interessante Vergleichungsstück ein wesentliches Glied in der Kette der Beweise für die Richtigkeit meiner Übertragungen“ (S. 146 f.). Das ist nun alles schwer verständlich, um nicht mehr zu sagen. Fleischer will doch die „ursprüngliche“ Melodie geben, die von der späteren nach seiner Auffassung verschieden ist. Wie läßt sich diese Zwiespältigkeit überbrücken?

Nur nebenbei sei hier bemerkt, daß der Verfasser S. 145 bzw. 64 die Notenbeispiele nicht richtig zitiert, daß er immer ein senkrechtes i(=h) schreibt, auch da, wo der Kodex ein liegendes *i* (=b) notiert, was doch für die Melodie einen großen Unterschied bedeutet; daß er in sechs Gesangsstücken die Buchstaben, die im Kodex auch hier unter den Neumen stehen, ganz wegläßt, ohne dies mit einem Worte zu bemerken.

Fleischer scheut auch den direkten Vergleich seiner Deutungen mit der Fassung des Pothierschen Graduale von 1883 nicht. Hier hätte man freilich einen Vergleich mit dem authentischen Vatikanischen Graduale erwarten dürfen, das doch schon 1907 veröffentlicht wurde. Er meint, „eine Übereinstimmung meiner Entzifferungen mit diesen traditionellen Melodien dürfte wohl am eindrucksvollsten die Überzeugung ihrer Richtigkeit erwirken" (S. 152). Wenn er betont, man dürfe „nicht erwarten, daß die Übereinstimmungen Note für Note getreu sein sollten" (S. 152), so ist das nicht zu verwundern; dagegen bleibt verwunderlich, was mit diesen Übereinstimmungen gewonnen werden soll, wenn doch seine Deutung die „ursprüngliche" Melodie geben will, wenn die Zwiespältigkeit in der Entwicklung des gregorianischen Gesanges schon seit dem 10. Jahrhundert wirklich vorhanden ist, wenn man berechtigt ist, die größten Zweifel über die „behauptete Einheitlichkeit des gesamten katholischen Kirchengesanges" zu hegen (S. 153). Der Verfasser scheint diese Schwäche gefühlt zu haben. Sein Hinweis auf den verschiedenen Vortrag Beethovenscher Symphonien, „obgleich doch alle Dirigenten dieselbe Partitur vor sich haben" (S. 153), ist aber deshalb verfehlt, weil es sich in unserem Falle doch gerade darum dreht, ob wir in den Handschriften ohne Linien und in den Handschriften mit Linien dieselbe Lesart, dieselbe „Partitur" haben. Denn S. 25 ist zu lesen: „Die melodische Seite der Neumen ist und bleibt — bei aller Wichtigkeit der Mensur und Rhythmik — doch die Hauptsache."

Einige andere Schwierigkeiten seien nur angedeutet. S. 99 schreibt er: „Das alle (Melodien) beherrschende Hauptgesetz liegt . . . in der relativen Übereinstimmung des Anfangstones mit dem Endton jedes Stückes. Alle beginnen ideell mit demselben Ton, mit dem sie endigen". Eine Begründung dieser Hypothese folgt aber nicht. Ebenso ist es mit seiner Annahme, daß in einem Torkulus (einer Neume mit drei Tönen, deren mittlerer höher ist als die beiden andern) der erste Ton vom zweiten immer nur den Abstand einer großen oder kleinen Sekunde und der zweite vom dritten immer nur den einer großen oder kleinen Terz haben müsse, daß also die zahlreichen anderen Intervallmöglichkeiten ganz ausgeschlossen sind. Mit dem Porrektus (einer Neume mit drei Tönen, deren mittlerer tiefer ist als die beiden andern) verhält es sich ebenso. Von solchen Beschränkungen wissen die besten Handschriften nichts. Es ist ferner kaum zu glauben, daß die Strophen eines und desselben Hymnus eine ganz andere Melodie aufweisen, wie sie von dem Verfasser in der ersten Tabelle notiert wird, in dem Kreuzeshymnus des Venantius Fortunatus: Pange lingua gloriosi proelium certaminis.

Daß dieser hell aufjubelnde Hymnus mit einem „Threnus" (einem Klagelied) nichts zu tun hat, wie es dem Verfasser „unzweifelhaft" ist (S. 114), daß er auch, abgesehen von den gleichen Anfangsworten und dem gleichen Versmaß, mit dem Fronleichnamshymnus nicht identisch ist, wie der Verfasser anzunehmen scheint (S. 112) ist jedem, der mit der Liturgie einigermaßen vertraut ist, sofort einleuchtend.

Hier berühren wir freilich eine neue Schwierigkeit. Seite 41 ist zu

lesen: „Hat man sich zur Aufgabe gemacht, die Neumen zu entziffern, so ist die Unbeeinflußtheit durch kirchentechnische oder andere Nebenabsichten eine wissenschaftliche Voraussetzung schlechthin.“ Fleischer will daher nicht bloß diejenige Musik der alten Zeit untersuchen, die der Liturgie der Kirche dient, sondern „die damalige Musik als selbstständige Kunst und sogar als Wissenschaft für sich betrachten“. Diesen Standpunkt und dieses Vorhaben kann man nur billigen. Aber dann darf man doch erwarten, daß von den neumierten Planctus Abälards, von den Otfriedschen und Notkerschen Akzentzeichen, von den Carmina burana und den ältesten Minnesängerhandschriften (vgl. S. 43) wenigstens das eine oder andere Stück uns in Entzifferung geboten werde. Trotzdem dieser Stoff „nunmehr verwertbar“ ist (S. 44), werden wir aber nur auf des Verfassers kommende Urgeschichte der deutschen Musik vertröstet. Und nur liturgische Stücke werden in den Tabellen näher untersucht. Hätte es da ferner nicht die Klugheit geraten, nach vollendeter Entzifferung doch auch nach der liturgischen Stellung und Bedeutung dieser Stücke sich umzusehen? Wäre dadurch für manche Fragen nicht neues Licht zu erhoffen gewesen?

Sehen wir uns nur die 14. Tabelle (S. 39 f., 2. Teil) näher an. Fleischer gibt als Quelle für sie die Neumenkunde P. Wagners an. Er sieht in ihm irrtümlicher Weise einen „katholischen Geistlichen“ (S. 41), dessen Forschungen er nicht hold ist (S. 7), und zitiert noch die 1. Auflage dieses Werkes, obwohl die 2. Auflage schon 1912 erschienen ist. Die Quelle, der auch Wagner sein Beispiel entnommen hat, ist Tafel 179 des 3. Bandes der Paléographie musicale. Es handelt sich hier um einen Tropus zum Introitus In medio ecclesiae für das Fest des hl. Johannes des Evangelisten. Den einzelnen Sätzen desselben werden einleitende Verse mit Melodie vorausgeschickt. Fleischer ergänzt noch ganz richtig die Abkürzung In med mit eingeschlungenem d=In medio. Dagegen ergänzt er im 4. und 12. System die Abkürzung Et implevt, bei der v und t verschlungen sind, mit implebis. Wenn die Paläographie hier vielleicht versagte, so hätte ihm die Liturgie deutlich gesagt, daß der Introitus implevit erlangt.

Mehrere andere Ungenauigkeiten dieser einen Tabelle dürfen leider nicht übergangen werden. Zunächst ist zu bedauern, daß die Neumen hier und bei den andern Tabellen nicht phototypisch wiedergegeben werden, sondern mit der Hand umgeschrieben wurden, was selten ein ganz treues Bild gibt. Nach dem Original gehören sodann die ersten zwei Neumenzeichen zur ersten Silbe, das dritte Zeichen zur zweiten Silbe. Fleischer gibt aber der ersten Silbe nur ein Zeichen, der zweiten Silbe aber zwei. So wurden in dieser einen Tabelle nicht weniger als siebenmal Neumen, die zusammengehören, auseinandergerissen, sogar so, daß das erste Zeichen noch der vorhergehenden Silbe zugewiesen wird. Zu Beginn des dritten Systems ist der Punkt weggelassen oder übersehen worden und eine zweitönige Neume geschrieben worden, wo eine dreitönige stehen muß. Im achten System wird der offensichtliche Schreibfehler ad propagando archana korrigiert, aber keine Angabe darüber gemacht; dagegen steht bei Fleischer im zwölften

System petore, wo die Handschrift ein klares pectore gibt. Dann darf man doch von einer Übertragung erwarten, daß sie dieselben Neumenzeichen ganz gleich behandelt. Nun steht im zweiten System über In medio auf der ersten Silbe eine halbe Note, der eine Viertelnote triolenartig angeschlossen ist, und auf der zweiten Silbe stehen drei halbe Noten. Im zehnten System kehren dieselben Neumen über demselben Texte wieder. Da stehen aber über der ersten Silbe zwei Viertelnoten, über der zweiten Silbe folgen wohl drei halbe Noten, nach der zweiten Note kommt aber ein Taktstrich, während oben der Taktstrich nach der dritten halben Note steht. Solche Unregelmäßigkeiten sind nicht geeignet, den wissenschaftlichen Wert einer Arbeit zu erhöhen. Und sie sind nicht die einzigen. Man vergleiche nur Seite 83 im zweiten Teil, den Jubilus des Alleluja mit derselben Melodie über dem letzten Worte des Alleluja-Verses, dem ibimus und wird darüber staunen, daß die Melodie das zweite Mal eine Quarte höher steht, was einen ganz neuen Alleluja-Typus darstellt, der in der ganzen Choralliteratur bisher völlig unbekannt war. Ebenso staunen wird man über die verschiedene rhythmische Behandlung der Neumen.

Die metrisch-rhythmische Deutung, die Fleischer den Neumen gibt, ist überhaupt eigenartig. Sie spiegelt sich in folgenden Sätzen: „Die ganze Menge der Neumenstücke scheidet sich in taktlose und taktierte" (S. 73). „Die Musik der Neumenzeit ist taktisch und zwar herrscht größtenteils die gerade Taktart" (S. 73). „Jede ein- oder mehrtönige Neume, die für sich steht, ist auch als eine Einheit für sich zu zählen. Diese Einheit nenne ich Taktfuß und setze sie mit dem Zeitwerte einer halben Taktnote an. Treten mehrere Neumen zusammen, so gelten sie zusammen auch nur einen Taktfuß ... Punkte, die sich mit anderen Neumen verbinden, zählen ... überhaupt nicht mit." „Jeder Ton wird umso kürzer gemessen, je mehr Töne seine Gruppe hat" (S. 81). „Durch Auflösung der Neumengruppen in einzelne Neumen werden eben diese Einzelneumen rhythmisch selbständig, d. h. jede Einzelneume erhält für sich den Wert einer halben Taktnote" (S. 80). Trotz der versuchten Erklärung und Begründung bleiben diese Sätze überraschend, und erst recht der folgende Satz: „Welch lebendiger Geist, welches sprühende Leben ... jenem alten Gesange zu eigen war, zeigen meine Entzifferungen schon beim bloßen Lesen. Man setze sie in tönendes Leben um — ich glaube, auch der rhythmisch-metrische Feinschmecker wird nicht mehr verlangen können an feingliedriger Kunst und Mannigfaltigkeit" (S. 39). Man singe nur einmal den ersten Satz der Pfingstkommunio oben nach dem Fleischerschen Rhythmus!

In der ganzen Rhythmusfrage bleibt Fleischer im Banne einer „europazentrischen" Auffassung. Und doch war es gerade er, der in ganz hervorragender Weise dazu beigetragen hat, der Neumenforschung weite Horizonte zu erschließen und den Orient, Indien und China mit Europa zu verbinden. Dieser Weitblick hätte ihn davor bewahren sollen, sich in der Neumenrhythmik auf das Metrum der griechischen Antike zu beschränken, hätte ihn auch davor bewahren sollen, zu schreiben: „Die ganze Neumenmasse hat sich gebildet aus einer glatten Addition der

altgriechischen Prosodien oder Akzente mit einem urgermanischen Buchstabenalphabete" (S. 110). Es ist schade, daß Fleischer so wieder preisgibt, was er errungen hat, ja daß sein Gesichtswinkel nicht bloß europa-zentrisch wird, sondern sich, wie schon der nicht glückliche Titel des ganzen Werkes bekundet, noch mehr verengert.

Aus dieser Einstellung heraus ist auch zu erklären, daß Fleischer auf die reiche Entwicklung und Gliederung der Melodie, wie sie die Welt der Kirchentonarten bietet, so gut wie ganz verzichtet und dadurch seine ohnehin arme Melodie noch dürftiger gestaltet. Der unbewiesene Satz: „Alle Stücke beginnen mit D oder a . . . und endigen ebenso" (S. 33) erfährt ja glücklicher Weise einige Ausnahmen. Aber nicht im Anfangston und nicht im Endtone liegt das Wesen der Tonarten. Von all dem Tiefen und Schönen, was uns die Theoretiker über die Eigenart der einzelnen Tonarten, ihre ästhetische Bedeutung und ihr inneres Leben mit großer Übereinstimmung zu sagen wissen, wird niemand, der die Fleischerschen Deutungen singt, auch nur eine Ahnung bekommen. Das ist umso auffallender, als der Verfasser doch sonst dann und wann die Theoretiker zitiert, auch in seinem Kapitel „Die Tonarten", um einige tonartliche Unregelmäßigkeiten geltend zu machen. Selbst die klaren Angaben in manchen sehr wertvollen Handschriften, von denen einige auf Seite 27 genannt werden, haben auf den Verfasser keinen Eindruck gemacht. Eine Nachprüfung seiner Ergebnisse an der Hand dieser Handschriften mit ihren sorgfältigen Angaben über die Tonarten der einzelnen Gesangsstücke hätte dazu beigetragen, ihn vor seiner Siegessicherheit zu bewahren, die sich u. a. in folgenden Sätzen äußert: „Jetzt, wo das tausendjährige Rätsel gelöst ist, erscheint das Neumensystem einfach und natürlich" (S. 9) und „Ich bin mir des wissenschaftlichen Wertes meiner Arbeit wohl bewußt" (S. 39).

Es sei dankbar anerkannt, daß Fleischer einen erstaunlichen Fleiß für sein System aufgebracht hat, daß er auch vor ernsten Schwierigkeiten nicht zurückgeschreckt ist. wenngleich da und dort mehr Genauigkeit zu wünschen wäre und das Druckfehlerverzeichnis um mindestens dreißig Nummern sich vermehren ließe. Es sei dankbar anerkannt, daß eine Reihe von Fragen ganz neu aufgeworfen worden sind und andere zum Teil eine neue Beleuchtung erhalten haben, daß nicht selten ein warmer Ton für die Kunst des Mittelalters und ihre Bedeutung für die ganze Musikentwicklung an unser Ohr schlägt. Ist aber das Rätsel der Neumenentzifferung nunmehr gelöst und haben die Fleischerschen Deutungen überzeugende Kraft in sich?

Die katholische Liturgie hat jedenfalls keinen Anlaß, ihre Gesänge nach der Fleischerschen Methode zu revidieren. Das hieße Edelsteine mit Glasperlen vertauschen. Sie darf sich auch fernerhin darüber freuen, daß ihre Lieder in der authentischen Fassung des Vatikanischen Graduale und Antiphonale seit dem 10.—11. Jahrhundert auf das beste beglaubigt sind und das Diadem einer wahren, heiligen Kunst tragen.

Kleine Beiträge und Hinweise

Nikolaus Gihr.

Auf dem Redaktionstisch liegt seit kurzer Zeit ein kleines Büchlein mit der Aufschrift: Dies irae. Im Vorwort heißt es: „Da der Verfasser diese Neuauflage des kleinen Büchleins im einundachzigsten Lebensjahr und zur Zeit schwerer Krankheit besorgt, darf er wohl auch an dieser Stelle seiner Seelenstimmung mit den schlichten Worten des Dichters Ausdruck geben:

Wohlauf, wohlauf! du Pilgerherz!
Vergiß nun allen Harm.
Schau himmelwärts, schau himmelwärts,
Fühlst du dich denn so arm?

Die Nacht ist still, der Tag nicht weit,
Nicht weit der ewige Tag —
Bald, bald verfliegt die Erdenzeit,
Bald schweigt des Herzens Schlag.

Ein Wandrer auf dem Kirchhof steht,
Allwo der Pilger ruht —
Andächtig spricht er ein Gebet,
Und ‚jetzt ist alles gut'."

Subregens Dr. Nikolaus Gihr von St. Peter, der diese Worte vor nicht langer Zeit geschrieben hat, ruht seit dem 27. Juni in der kühlen Gruft. Wenn unsere Monatschrift an seinem Grabe nicht stillschweigend vorübergeht, so ist der Grund nicht allein darin zu suchen, daß der Schreiber dieser Zeilen einst als gelehriger Schüler dem hochgeschätzten Herrn Subregens zu Füßen saß, auch nicht bloß darin, daß der Verewigte zu den Benediktinern in persönlicher Beziehung stand — sein Bruder war Mitglied des Klosters Engelberg, wo Gihr oft weilte; auch nicht bloß darin, daß er in dem Beuron naheliegenden Dorfe Aulfingen am 5. Dezember 1839 geboren war. Nikolaus Gihr stand uns durch Geistesverwandtschaft näher, durch seine Liebe zum Opus Dei, dem der Benediktiner nichts vorzieht. Im Jahre 1872 war der dreiunddreißigjährige junge Priester als Spiritual an das Seminar nach St. Peter gekommen. Kaum war er fünf Jahre oben tätig gewesen, als sein Erstlingswerk erschien: „Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt." Dieses herrliche heute in der ganzen Welt gelesene Buch begründete den wissenschaftlichen Ruf des jungen Gelehrten. Es charakterisiert aber auch sein ganzes Wesen, sein Denken, sein Lehren und sein Leben. Es ist nicht bloß eine tiefeindringende dogmatische Abhandlung über das Geheimnis unserer Altäre, sondern es ist zugleich eine gemütvolle, fromme, Geist und Herz anregende, zum Studieren wie zum Beten und Betrachten gleichmäßig geeignete Einführung in das Allerheiligste unserer heiligen Liturgie. Wie vielen Tausenden hat der demütige, kindlich bescheidene und liebenswürdige Gelehrte mit diesem Buche das tiefere Verständnis für das übernatürliche Wesen und die zentrale Lebensbedeutung der hl. Messe erschlossen! Wenn der Klerus der Erzdiözese Freiburg an kirchlichem Sinn hinter keiner deutschen Diözese zurücksteht, so hat auch Gihr ein großes Stück des Verdienstes daran. Während mehr als fünfzig Jahren hat er durch seine lichtvolle und warmherzige Erklärung der Opfer-, Sakramenten- und Gebetsliturgie den Sinn für die opfernde, segnende und betende Kirche geweckt. Zehn Jahre nach dem erstmaligen Erscheinen seines „Meßopfers" schenkte er uns das Werk über „Die Sequenzen des römischen Meßbuchs", dessen dritte und vierte Auflage soeben in Form handlicher Einzelausgaben der Sequenzen von Pfingsten (Veni sancte Spiritus) und Allerseelen (Dies irae) gewiß noch viele Freunde finden wird. Wiederum vergingen etwa zehn Jahre, da erschien das am meisten wissenschaftlichen Charakter

tragende Werk des unermüdliche Gelehrten: „Die hl. Sakramente der katholischen Kirche, für die Seelsorger dogmatisch dargestellt". Auch hier ist der liturgischen Seite viel Liebe und viel Raum gewidmet. Mit Recht! Strahlt doch der tiefe Gedankengehalt, der unserem kultischen Leben zugrunde liegt, und den das ewige Wort Gottes in unser kultisches Leben hineingelegt hat, am unmittelbarsten und reinsten aus dem wunderbaren Kranz von Gebeten und Symbolen uns entgegen, den ein tausendjähriges Walten des Gottesgeistes in der Geschichte der Kirche um ihr Kostbarstes schmückend gewunden hat. Gihr blieb seiner Gewohnheit treu. Etwa zehn Jahre dauerte sein literarisches Schweigen, dann erfreute er uns mit einer köstlichen Gabe. Im Jahre 1907 erschien: „Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt." Der opfernden Kirche hatte er den Morgen seines Priesterlebens geweiht. Der segnenden Kirche gehörte der Mittag. Am Lebensabend faltete der seelisch nie alternde kindliche Greis seine Hände mit der betenden Kirche. „Das vorliegende Buch", so schrieb er am Rosenkranzfest 1907, „soll die reichen Gnadenschätze des kirchlichen Morgen- und Abendgebetes für ein volleres und tieferes Verständnis erschließen. Die Erklärung ist so ausführlich und eingehend, daß sie dem Brevierbeter Stoff bietet zu öfters wiederholter Betrachtung des jahraus jahrein und Tag um Tag wiederkehrenden Textes. Solche Betrachtung ist das wirksamste Mittel, um bei steter Wiederholung der nämlichen Gebetsformnlare eine oberflächliche Routine fernezuhalten." 1914 folgten als letzte Frucht seiner Beschäftigung mit der Gebetsliturgie der Kirche die „Gedanken über das katholische Gebetsleben im Anschluß an das Vaterunser und Ave Maria".

Am Feste Kreuzerhöhung 1919 hatte der Verewigte geglaubt, der neuesten, 17.—19. Auflage, dem 31.—35. Tausend seines „Meßopfers" ein „Abschiedswort" vorausschicken zu sollen: „‚Schier achtzig Winter geh' ich durch die Welt' so kann auch ich jetzt sprechen mit dem Sänger von ‚Dreizehnlinden'. Deshalb dürfen diese Zeilen wohl als Abschiedswort zu meiner Jugendarbeit betrachtet und bezeichnet werden. Und was anderes könnte oder sollte dieses Abschiedswort sein, als ein Wort tiefgefühlten Dankes gegen den Allmächtigen, der Gewalt hat über Leben und Tod (Weish. 16, 13), gegen den erbarmungsvollen Vater der Lichter, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt (Jak. 1, 17)? Zum Ausdruck freudigen, innigen Dankes auch an dieser Stelle drängt mich der Rückblick auf die Tage der Vergangenheit, der Hinblick auf die reichen Segnungen, mit welchen der Herr seit mehr als vierzig Jahren dieses Buch begleitet hat. Im Ausblick auf die Nähe der Ewigkeit möchte ich hier nur nochmals den im Vorwort zur ersten Auflage ausgesprochenen Wunsch wiederholen — den Wunsch, durch Gottes Huld und Segen möge das Buch auch fernerhin ‚in vielen Herzen die Liebe zum eucharistischen Opfer sowie frendigen Opfersinn und Opfermut wecken und fördern'.

Mit einem Wort des achzigjährigen Dichters darf und will ich dieses Abschiedswort auch schließen:

Die Abendglocken, die Abendglocken,
O wie sie laden, o wie sie locken!
Der Tag vergeht,
Die Nachtluft weht,
Bald werd' ich schlafen, es ist schon spät."

Nun schläft er droben auf sonniger Schwarzwaldhöhe. Die reine Bergluft zieht durch die dunkeln Tannen und die Herdenglocken grüßen melodisch von allen Seiten. Die toten Benediktinermönche der alten Zähringerabtei St. Peter warten mit ihm zusammen auf das Anstimmen der himmlischen Gebetsliturgie nach dem jüngsten Tage. Die Vertreter der liturgischen Bewegung aber falten dankbar ihre Hände und beten ein inniges Requiescat in pace über dem frischen Grabe, dankbar für die reichen Geschenke seines Geistes, dankbar für vielfache Anregung und Belehrung, dankbar für köstliche Freude des persönlichen und geistigen Umgangs mit einem edeln Menschen und Priester.

P. Fidelis Böser (Beuron).

Bücherschau

Theologie und Philosophie

Aus Lehre und Leben des hl. Thomas von Aquin.

Seit Jahrhunderten drängen sich die katholischen Philosophen und Theologen um den hl. Thomas von Aquin als um ihren Meister und Führer. Die Kirche ehrt ihn als einen ihrer vorzüglichsten Lehrer der Glaubenswissenschaft. Die Verleumdung, welche die Jansenisten gegen die Gnadenlehre des Heiligen erhoben, als sei diese in der Bulle Unigenitus vom Jahre 1713 von der Kirche verworfen worden, weist Benedikt XIII. im Breve Demissas preces 1724 zurück. Im Jahre 1727 feiert derselbe Papst die Lehre des hl. Thomas, „an die der Predigerorden sich heilsamerweise anschließt". Er verbietet Angriffe auf die Lehre des Aquinaten und „seine in der Kirche hervorgegangene Schule, zumal wo es sich in dieser Schule um die göttliche, aus sich und von innen heraus wirksame Gnade handelt". (Konstitution Pretiosus vom 26. Mai 1727). Klemens XII. schloß sich am 12. Okt. 1733 diesen Lobsprüchen an, erklärte aber zugleich, daß die übrigen katholischen Gnadensysteme dadurch nicht herabgesetzt werden sollten. In der neueren Zeit weisen die Päpste die katholischen Schulen immer wieder auf Thomas als ihren vorzüglichen Lehrer hin. So Leo XIII. in der Enzyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879; Pius X. in der Enzyklika Pascendi vom 7. September 1907, im motu proprio Sacrorum Antistitum vom 1. Sept. 1910 und Doctoris Angelici vom 29. Juni 1914. Benedikt XV. bestätigte die Antwort der Studienkongregation vom 3. März 1916, wonach die von dieser Kongregation gutgeheißenen 24 Hauptsätze der Philosophie des Aquinaten „als sichere Leitsätze", veluti tutae normae directivae vorgetragen werden sollen. 1916 erklärt er: „Heilig und heilsam, ja geradezu notwendig ist es, daß in den katholischen Schulen der hl. Thomas von Aquin als höchster Lehrer (summus magister) gilt." Er stellt dem Dominikanerorden das Zeugnis aus, daß er „niemals, auch nicht einen Finger breit, (ne latum quidem unguem), von seiner (des hl. Thomas) Lehre abgewichen ist" (29. Oktober 1916). Pius XI. weist in seiner neuesten Thomasenzyklika ausdrücklich darauf hin, wie sehr das Konzil von Trient und das Vatikanische Konzil den hl. Thomas als Autorität anerkennen und an seine Lehre anknüpfen, so sehr er im übrigen die Freiheit betont. — Und trotzdem haben wir die merkwürdige Tatsache, daß man sich seit mehr denn dreihundert Jahren in entscheidenden und tiefgreifenden Punkten um den Sinn und die wahre Lehre des hl. Thomas streitet. Da fragt P. Stufler, ob man bisher Thomas überhaupt recht verstanden habe?

Stufler, Dr. Joh., S. J., Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante. 8° (XX u. 423 S.) Innsbruck 1923, Tyrolia.

P. Stufler vertritt die Ansicht, weder die Verfechter der physischen Vorausbewegung (praemotio physica), d. h. die Thomisten, noch die Verfechter der bloß gleichzeitigen Mitwirkung (concursus simultaneus) Gottes mit dem freien Willen des Menschen, d. h. die Molinisten hätten Thomas richtig verstanden. Wohl sei Gott nach St. Thomas der erste Beweger aller geschaffenen Dinge, aber keineswegs mittels einer Vorausbewegung oder mittels einer gleichzeitigen Mitwirkung, sondern einzig dadurch, daß er den Geschöpfen bleibende, innere, zur Naturausstattung gehörige Prinzipien und Kräfte gebe, infolge derer sie von selbst aus sich, ohne irgend eine weitere Anregung von außen, d. h. von Gott, in Tätigkeit übergehen, sobald die äußeren Bedingungen zum Handeln gegeben sind. Gott „bewegt" die geschaffenen Ursachen in ähnlicher Weise, wie nach Aristoteles derjenige den Stein nach unten „bewegt", der ihn bildet und in ihn die naturhafte Schwere (das Schwersein) legt. Stufler glaubt u. a. gezeigt zu haben, daß St. Thomas der Sache nach die scientia media kenne und annehme, das heißt ein „Mittel-Wissen", kraft dessen Gott vor jedem Akte seines freien Willens die voll-

kommen sichere Kenntnis aller bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe besitze; ferner, daß St. Thomas nur jene Akte für innerlich übernatürlich erkläre, welche aus einem übernatürlich eingegossenen habitus, nämlich aus der heiligmachenden Gnade, aus der Tugend des Glaubens oder aus einer anderen übernatürlichen Tugend hervorgehen. Die auf die heiligmachende Gnade (Rechtfertigung) vorbereitenden Akte seien in sich rein natürliche Akte; sie seien nur insofern übernatürlich, als Gott den Menschen zu denselben aus Barmherzigkeit und aus besonderem Wohlwollen anregt.

Stuflers Werk umfaßt drei Teile: 1. Das Wirken Gottes in den Naturdingen, 2. bei der Verstandes- und 3. bei der Willenstätigkeit des Menschen, dies sowohl in der natürlichen als auch in der übernatürlichen Ordnung. Am Schluß faßt er die wesentlichen Punkte noch einmal kurz zusammen und fügt eine genaue und wohlgeordnete Übersicht über die Texte an, die er aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas benützt und erklärt hat.

Es ist hier nicht der Ort, zu den einzelnen Ergebnissen Stellung zu nehmen, zu denen P. Stufler gelangt ist, noch auch seine Beweise zu prüfen. Wir anerkennen das Bestreben, das P. Stufler zu seiner Arbeit bestimmt hat. Wir anerkennen die Mühe, die er aufgewandt hat. Gleichwohl können seine Darlegungen uns in unserer Überzeugung nicht wankend machen, daß eine Reihe von hervorragenden Erklärern des hl. Thomas, vorzüglich jene, die der Dominikanerschule angehören, die Gedanken des Aquinaten über das Einwirken Gottes auf die Geschöpfe vollkommen richtig erfaßt haben, und daß Benedikt XV. im Recht ist, wenn er vom Dominikanerorden sagt, er sei niemals von der Lehre des hl. Thomas abgewichen. Uns scheint der Aquinate einen würdigeren Gottesbegriff und eine gesundere Metaphysik zu haben als P. Stufler sie ihm zuschreibt.—

Nicht jedem wird es gegeben sein, sich an Hand von P. Stufler in Grundgedanken der L e h r e des hl. Thomas einzuarbeiten, auch wenn sein Werk nicht lateinisch geschrieben wäre — übrigens in einem wirklich lesbaren Latein. Umso lieber werden dafür weite Kreise zu zwei kleinen Büchlein greifen, die recht geeignet sind, in das innere S t r e b e n und L e b e n des Heiligen einzuführen, zu:

König, Dr. Walter, „Zurück zu Thomas von Aquin". Zur Renaissance der philosophischen Bildung. Gedanken zu den Reformvorschlägen der letzten Päpste. kl. 8° (56 S.) Einsiedeln u. Köln 1924, Benziger.

Grabmann, Martin, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. [Der Katholische Gedanke Bd. 7]. kl. 8° (118 S.) München 1924. M. 1.50; kart. M. 2.—

1. In das Jahr des Kantjubiläums reicht das Thomasjubiläum herein, die Feier des 600. Jahrestages seiner Heiligsprechung (18. Juli 1323). Kant oder Thomas ist die Frage, die sich Studienrat Dr. K ö n i g vom Aloysianum in Opladen (Rhl.) stellt; modern-subjektive oder katholisch-objektive Philosophie und Weltauffassung? König sucht darzutun, daß in dem Abfall von den leitenden Gedanken der aristotelisch-thomistischen Weltbetrachtung eine der Hauptursachen, ja die tiefste und letzte Ursache, unseres Zusammenbruches auf den verschiedenen Gebieten des Lebens gelegen ist. Daraus leitet er ab, daß eine Erneuerung und Gesundung des abendländischen Geisteslebens und die Rettung vor dem unaufhaltsamen Abgleiten in das Chaos des Unglaubens und des Bolschewismus nur dann möglich ist, wenn das Abendland zur gesunden Seinsphilosophie eines Thomas von Aquin zurückkehrt und so den Weg einschlägt, den die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. und Pius XI. gewiesen haben. Die Seinsphilosophie des Aquinaten soll den Unterbau der ganzen Universitätsbildung und des Fachstudiums bilden, ähnlich wie dies im Mittelalter der Fall war. Dann erst kann auf dem Boden einer Bildung, die von der christlichen Philosophie getragen ist, eine neue intellektuelle und ethische Kultur, eine neue Weltzeit erblühen. König beweist seine Aufstellungen mit viel Geschick aus den Tatsachen der geschichtlichen Entwicklung, insbesondere seit den Tagen der Renaissance, aus dem Schwinden der wahren kulturellen Bildung und idealen Gesinnung, aus dem Mangel an klarbe-

gründeten sittlich-religiösen Begriffen und aus der Gefährdung des moralischen Charakters in unserer Zeit. Daneben deckt er auf, was die christliche Philosophie und eine philosophische Bildung, die auf die Grundsätze des hl. Thomas zurückgeht, zu leisten vermag. Die inhaltsvolle Broschüre verdient alle Beachtung, vor allem von seiten der katholischen Kreise Deutschlands und der katholischen gebildeten Jugend.

2. Martin Grabmann hat auf der Ulmer Akademikertagung im August 1923, später auch in Leipzig und in Olten einen Thomasvortrag gehalten. Aus ihm ist die vorliegende Schrift erwachsen. Sie soll ein opus pietatis sein, ein Tribut ehrfürchtiger Dankbarkeit an den Heiligen, und möchte weitere Kreise mit dem reinen, edlen Seelenleben des hl. Thomas, vor allem auch mit seiner religiösen Persönlichkeit vertraut machen. Die Hauptquellen sind einerseits die Akten des Heiligsprechungsprozesses, andererseits die Werke des Heiligen selbst. Grabmann stellt aus diesen beiden Quellen zunächst die verschiedenen Charakterzüge des hl. Thomas zusammen. Er schließt diesen Teil mit den Worten der Kanonisationsbulle ab. Diese hebt vor allem hervor, daß St. Thomas ein Mann war, ganz losgelöst vom Irdischen, nur auf die Erlangung der himmlischen Güter gerichtet. In seiner Hingabe an das Studium stellte er das Göttliche voran, indem er treu den Pflichten der Frömmigkeit nachkam. Er war keusch, demütig, mäßig; im Verkehr mit andern war er mild, wohlwollend, teilnehmend; er verachtete den Glanz irdischer Ehren. Er widmete sich so sehr dem Studium der Hl. Schrift, dem Gebete und dem Unterrichte, daß er keinen Augenblick unbenützt vorübergehen ließ. — In einem zweiten Teil hebt der Verfasser die Wesenszüge im Seelenleben des hl. Thomas heraus: tiefe Weisheit, Liebe, Friede, sapientia, charitas, pax. Thomas ist ein durch und durch beschaulicher Geist, der ganz und gar in der Welt des Übersinnlichen (als Metaphysiker), des Übernatürlichen (als Theologe) und Göttlichen (als Mystiker) lebt. Er erscheint voll glühender Gottesliebe, die sich namentlich in seinem Gebetsleben und der Weihe seines ganzen Lebens an Gott, in der Gotthingegebenheit seines Innen- und Außenlebens ausspricht. Endlich erstrahlt in ihm eine seltene Harmonie und Ausgeglichenheit des Charakters, der durch keinerlei ungeordnete Leidenschaft getrübt oder gestört wird. Diese drei Wesenszüge im Charakterbild des hl. Thomas sind vorzüglich aus den verschiedenen Schriften des heiligen Lehrers selbst herausgestellt. Nicht mit Unrecht wird des öfteren betont, daß Thomas in manchen theologischen Abhandlungen z. B. über die Kardinaltugenden, über die Wonnen der hl. Kommunion, ein Bild seines eigenen Seelenlebens gibt. Grabmann spricht von einem eucharistischen und von einem benediktinischen Zug (S. 70 u. 76 f.) in der Psyche des Aquinaten. — Ein dritter Teil trägt den Titel: Christus und das Seelenleben des hl. Thomas. „Wir können das Seelenleben des hl. Thomas am tiefsten verstehen, wenn wir es in der inneren Lebens- und Liebesbeziehung zu Jesus Christus auffassen" (S. 101). Christus ist „für den hl. Thomas Urquell und Inbegriff aller Weisheit". Insbesondere ist das „Kreuz des Herrn für Thomas wie der Quell der Weisheit, so der Flammenherd der glühenden Gottes- und Christusliebe". „Aus der Versenkung in das heilige Seelenleben Jesu Christi" hat Thomas „den Frieden seiner eigenen Seele, der aus der Nachfolge Christi in der harmonischen Übung, der von Liebe bestrahlten und erwärmten christlichen Tugenden quillt, in sich aufgenommen" (108).

Grabmann zeichnet das Seelenleben des hl. Thomas mit ebensoviel Liebe als Sachlichkeit. Man fühlt aus jeder Zeile den Kenner des hl. Thomas heraus. Das Studium des in edler, einfacher Sprache gehaltenen Schriftchens bietet dem Verehrer des großen Heiligen vielen Genuß. Unserer studierenden Jugend stellt der Verfasser in St. Thomas ein herrliches Vorbild für die eigene Seelenhaltung auf, ein Bild, an dem jedermann ersehen kann, wie sehr Natur und Übernatur, Wissen und Glaube, Religion und Bildung, harmonisch geeint, die Seele befruchten und adeln.

Jubiläen mögen manchmal bloße Modesache sein. Wenn sie großen Persönlichkeiten und Ereignissen gelten, werden sie ihre aneifernde Wirkung nie verfehlen, vorausgesetzt, daß wir gewillt sind, uns aneifern zu lassen.

Maynage, P. Th., O. P., Universitätsprofessor in Paris, **Die Religion des Spiritismus.** Aus dem Französischen übersetzt von Jakob Hoffmann. kl. 8° (120 S.) Limburg 1924, Gebr. Steffen. Geb. M. 1.20

Ein neuzeitlicher Ordensbruder des hl. Thomas behandelt hier in sechs Kapiteln die Themata: Spiritismus und Christentum, die wissenschaftliche Beweisführung des Spiritismus, Prüfung der spiritistischen Tatsachen, der Astralleib, Spiritismus ohne Geister, die Botschaften, die Kirche und der Spiritismus.

Nach einer kurzen Darstellung der Geschichte des Spiritismus kennzeichnet er den Spiritismus als Theorie, als ein Glaubenssystem und stellt dieser Religion die katholische Lehre entgegen. „Ein Katholik kann nicht zugleich Spiritist sein". Die Kernfrage lautet: Existieren die Zeugen der neuen Offenbarung oder existieren sie nicht? Die Spiritisten antworten mit einer Fülle von Tatsachen: diese könnten ihre Erklärung nur in dem Einwirken vernunftbegabter und tätiger Wesen finden, welche von uns verschieden sind und nur der Welt der „Entfleischten" angehören könnten. Ist diese Schlußfolgerung berechtigt? „Unter Berücksichtigung des Fehlens einer strengen Kontrolle, der Unbestimmtheit der Berichte und der erwiesenen Betrügereien müssen wir annehmen, daß spiritistische Tatsachen seltener sind, als die Spiritisten angeben" (56). „Nach dem Spiritismus ist die neue Offenbarung abhängig vom Vorhandensein des Astralleibes. Dieser Astralleib ist nicht vorhanden. Wenn der Spiritismus durchaus an der Behauptung festhält, daß der Astralleib existiert, so steht gerade der Astralleib der klaren Erkenntnis der Geisterbotschaften hindernd im Wege" (74). Somit scheint, „daß die Spiritisten in ihrem Wahn, mit Geistern zu verkehren, nur den Widerhall ihrer eigenen Gedanken oder derjenigen ihrer suggestionierten Medien wahrnehmen" (94). Die Kirche lehnt den Spiritismus mit Recht ab. (Die letzte kirchliche Entscheidung fiel erst am 24. April 1917.) Sie spricht sich über das Wesen der spiritistischen Vorgänge nicht aus; sie verbietet den Gläubigen, an den spiritistischen Versuchen teilzunehmen; sie vermutet bei den spiritistischen Kundgebungen ein mögliches Einwirken höllischer Geister (110).

P. Maynage verfügt über eine klare, treffsichere Logik. Er zeigt, wie die Lehren des Spiritismus mit der Vernunft im Widerspruch stehen und wie insbesondere die spiritistischen Tatsachen soweit sie bestehen, auf ganz natürliche Ursachen zurückzuführen sind. Er gibt zu, das einzelne von den Spiritisten berichtete Tatsachen auf Wahrheit beruhen, ein Geständnis, das nicht einmal alle machen werden; vgl. P. N. Brühl C. Ss. R., ‚Gibt es okkulte Kräfte? Linzer Theol. Prakt. Quartalschrift 1924 S. 35 ff.

Die Übersetzung ist verständlich und liest sich leicht. Wie im Original, so sind auch in der Übersetzung die Fundstellen leider so gut wie nicht angegeben. Der Übersetzer fühlt und bedauert diesen Mangel (4), dem er der Verkehrsschwierigkeiten wegen nicht abhelfen konnte. Im übrigen war die Übersetzung der Schrift wohlberechtigt; sie verdient weiteste Verbreitung.

P. Benedikt Baur (Beuron).

Pastoral und Aszese

Christ, Jos., S. J., Der Laienapostel. I. Des Mannes Kredo. Ausgewählte Kerngedanken aus allen Jahrgängen des „Männerapostolats" zur religiös-wissenschaftlichen Weiterbildung des Mannes. 8° (294 S.) Kevelaer 1923, Joseph Bercker. Kartoniert M. 2.—, Leinenersatz M. 3.—, Leinen M. 4.—

Seit 1912 arbeitet das von den Päpsten Pius X. und Benedikt XV. warm empfohlene „Männerapostolat" unermüdlich und mit bestem Erfolg an der religiös-sittlichen Festigung und Vertiefung der katholischen Männerwelt. Es wäre schade gewesen, wenn die in dieser Monatschrift gebotenen Gedanken und Anregungen der Vergessenheit anheim gefallen wären. Deshalb unterzieht sich der eifrige erste Herausgeber, der hochwürdige P. Jos. Christ, der verdienstlichen Mühe, das Wertvollste und Schönste aus allen Jahrgängen auszuwählen, nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen und in handlichen Bändchen zu vereinigen. Der erste bis jetzt erschienene Band, des Mannes Kredo, enthält Belehrungen „über die Glaubenswelt des

Mannes, damit er sein Kredo wieder überzeugungstreuer bete". Es sind keine trokkenen abstrakten Abhandlungen, sondern kurze anschauliche und packende Darstellungen, die durch zahlreiche Beispiele und spannende Erzählungen belebt werden. Welcher Mann hätte nicht ein starkes Rüstzeug nötig in dem furchtbaren Kampf, der heute um die Sache Christi und seiner Kirche entbrannt ist? Jeder, der dieses Bändchen langsam und besinnlich liest, wird in tiefster Seele ergriffen, mit feuriger, tätiger Christusliebe erfüllt und kämpft entschlossen in der vordersten Reihe „die Kämpfe des Herrn". Auch der akademisch Gebildete wird aus dem Buche, das den kostbaren Inhalt in vornehmer, sprachgewandter Form bietet, reiche Anregung schöpfen. Mit freudiger Erwartung sehen wir den beiden folgenden Bändchen entgegen, die des Laienapostels Wirken und Eingreifen in Welt und Kirche schildern werden.

P. Ignatius Stützle (Maria-Laach).

Knor, J. L., Das Laienapostolat. Predigten auf die Sonntage des Kirchenjahres. 8° (267 S.) Aachen 1923, Xaverius-Verlag. M. 2.50

Mehr als in anderen Zeiten tut heute not gegenüber den Aposteln, die Böses säen, an gute Saat zu denken. Dazu fordert Knor auf. Es ist keine feurige, hinreißende Beredsamkeit, die uns in den 45 Predigten Knors geboten wird; rednerische Auswertung der Texte, durchschlagende, packende Beweisführung geht ihnen ab. Dennoch verdient der Verfasser dieser schlichten Predigten Anerkennung; einmal für die planmäßige Behandlung des Laienapostolates und Hervorhebung zahlreicher Möglichkeiten seiner Betätigung, sodann für das mit so großem Fleiß für die einzelnen Themata gesammelte, reichliche Material und für die weiteren Literaturangaben. Der Benutzer des Werkes, der, wie der Verfasser es empfiehlt, vom „Adoptieren" absehend, sich auf das „Adaptieren" versteht, wird in ihm viele gute Anregung und recht brauchbaren Stoff finden. Für die Fastensonntage sind keine Predigten angesetzt; am Ostersonntag ist unpassend das Apostolat der Frau im allgemeinen behandelt.

P. Hieronymus Kiene (Beuron).

v. Hirscher, Dr. Joh. Bapt., Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres in zeitgemäßer Neubearbeitung von Dr. Augustin Wibbelt. 2. Aufl. 8° (432 S.) Limburg 1923, Steffen. Brosch. M. 5.—; geb. M. 6.—

Liest man des Herausgebers Vorwort (S. 7), daß es sich hier um eine so „durchgreifende Umarbeitung" handle, daß „kein Satz des Originals stehen geblieben ist", so möchte man über solche Pietätlosigkeit fast erschrecken oder zürnen. Zum Glück ist aber Wibbelt nicht so rücksichtslos vorgegangen. Er gibt auch selbst zu, daß die Gedankenfolge des Originals in allen Einzelheiten „unverändert" gewahrt wurde, ja auch „der Charakter der Sprache, soweit als möglich". Wir hätten es lieber gesehen, wenn er in letzteren Punkte weiter gegangen wäre und da und dort die frische und anschauliche Sprache Hirschers hätte fortklingen lassen, ohne sie durch Umschreibungen und Kürzungen zu ersetzen, die matt wirken. Auch hätten wir dem Buche eine gefälligere Ausstattung gewünscht und eine sorgfältigere Durchsicht der Druckbogen. Wenn auf S. 145—149, also auf vier Seiten nicht weniger als sechs Druckfehler stehen, so ist dieser Fall leider nicht ganz vereinzelt.

Von Herzen wollen wir aber dem Herausgeber dafür dankbar sein, daß er Hirschers Betrachtungen einem großen Leserkreise zu verhältnismäßig billigem Preise wieder zugänglich gemacht hat. Mag auch manche Ausführung des Verfassers etwas zu sehr in die Breite gehen, mögen einige Züge der Parabeln eine etwas gesuchte Deutung erhalten, so leuchtet doch der Reichtum der heiligen Evangelien wunderbar vor uns auf, und in eindringlicher Weise wird uns gezeigt, wie vielseitig die Beziehungen der Worte Christi zu unserem Leben sind. Eine wohltuende, dem Ganzen entströmende Wärme trägt dazu bei, daß wir die Winke und Mahnungen mit bereitwilligem Herzen aufnehmen.

P. Dominikus Johner (Beuron).

Vom hl. Kaiser Heinrich († 13. Juli 1024) und seinem Jubiläum soll noch die Rede sein. Inzwischen sei u. a. das „St. Heinrichsheft", die Nr. 27 der Münchener „Allgemeinen Rundschau" und das charakterfeste Blatt selber einmal allgemein empfohlen.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Papst Pius XI. an seinen geliebten Sohn Fidelis von Stotzingen, Abt-Primas des geeinten Benediktinerordens.

Geliebter Sohn,
Gruß und Apostolischen Segen!

Eingedenk der Worte, mit denen der Erlöser des Menschengeschlechtes im Angesicht des Todes seinen Vater anflehte, daß alle eins seien, wünschen wir nichts sehnlicher, als daß aller Zwiespalt ein Ende habe und sämtliche Völker sich wieder zur Einheit der katholischen Kirche zurückfinden, damit so schließlich eine Hürde und ein Hirte werde. Heute richtet sich unser Sinn vor allem in Liebe auf die großen Völkermassen Rußlands. Uns scheint, die unerhörten Leiden, die (wie wohl nie zuvor) über sie hereingebrochen sind, riefen sie zurück in die Arme der Mutterkirche. Wer könnte uns aber bei diesem Werk der wiederherzustellenden Einheit schätzenswertere Hilfe leisten als die eifrigen Mönche des Abendlandes, die sich um die christliche Kultur stets so verdient gemacht haben? Aus dem Osten nahm ja das Mönchtum seinen Ursprung, und schon vor dem traurigen Schisma stand es in schönster Blüte, vor allem unter St. Benedikts Führung, den auch der Osten als den Patriarchen des abendländischen Mönchtums hoch verehrt. Dazu hält das Mönchtum heute noch fest an den Lehren, die es von den Vätern überkommen hat, an seinem Eifer für die heilige Liturgie und an den wesentlichen Formen ältesten mönchischen Lebens. Das alles ebnet gewiß den Benediktinermönchen die Wege zu diesem Apostolat und zur Wiedergewinung unserer verlorenen Brüder. Damit nun ein so heiliges Unternehmen in monastischer Weise verwirklicht werde, tragen wir Dir auf, geliebter Sohn, ein Rundschreiben an alle Äbte und Mönche des Ordens zu richten, sie einzuladen zu inständigem Gebet zu Gott um die Einheit, sowie zu tätiger Inangriffnahme zweckdienlicher Werke. Es wäre wünschenswert, daß die Äbte in gemeinsamer Beratung je eine Abtei in ihrer Kongregation oder wenigstens Nation eigens hiefür bestimmten, die unterstützt von den übrigen Klöstern ihre besondere Liebe und Mühe diesem edlen Plane weihte. Diese Abteien sollen bestehen aus einer Schar sorgsam auserlesener Mönche, die entsprechend gründlich ausgebildet — in Sprache, Geschichte, Charakter und Geistesart, besonders aber Theologie und Liturgie jener Völker — recht befähigt wären, das Werk der Einheit zu fördern. Das wird Euch um so eher gelingen, wenn ihr die talentvollsten Euerer Mönche nach Rom an das Orientalische Institut sendet und durch Wort und Schrift dazu beitragt, daß auch im Abendland die Sehnsucht nach Einheit und die Kenntnis der Kontroverspunkte zwischen dem Osten und uns sich erweitert. Schließlich wünschen wir sehr, geliebter Sohn, daß alle Mitglieder dieser Abteien den Slaven aus Rußland, die bei uns fern der Heimat weilen, alle Liebe und Freundlichkeit entgegenbringen. Wenn sie den katholischen Glauben kennen lernen oder — schon zur Glaubenseinheit zurückgekehrt — in das mönchische Leben eingeführt werden wollen, dann nehmt sie auf in brüderlicher Gastlichkeit, die ihr ja so schätzt, und lehrt sie, wie sie fromme Söhne der Kirche und, so Gott will, gute Mönche werden. Deshalb laß es Dich nicht verdrießen, geliebter Sohn, diesen neuen Plan mit allem Nachdruck zu verfolgen, mit dem sich verheißungsvoll die Hoffnung auf bessere Zeiten verbindet. Denn wenn Gott seine Gnade dazu gibt, wird auf diese Weise einmal ein Klosterverband des slavischen Ritus entstehen, dessen Erzkloster Mönche des Ostens und Westens in dieser Stadt (Rom), dem Haupt des christlichen Namens, zu einer gemeinsamen Familie umschließt. Dies Kloster würde dann wieder zum Ausgangs- und Mittelpunkt neuer Klöster werden, die sich zu seiner Zeit in Rußland selber bilden würden. Unterdessen leben wir der frohen Hoffnung und erflehen Euch von Gott die nötige Hilfe. Des zum Unterpfand und zum Zeichen unseres besonderen Wohlwollens erteilen wir Dir,

geliebter Sohn und allen Äbten und Angehörigen des Ordens aus ganzem Herzen den apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom bei St. Peter, den 21. März, am Feste St. Benedikts im Jahre 1924, dem dritten unsereres Ponifikates. Papst Pius XI.

Brief aus Ungarn.

Liturgische Woche in Budapest. Im Januar dieses Jahres hatte der Verein der Religionslehrer und Katecheten in der Aula des Seminars von Budapest unter Mitwirkung der Benediktiner P. Xaverius Szunyogh, P. Hildebrandus Várkonyi und P. Florian Kühár einen liturgischen Kurs abgehalten, welcher vorläufig die Grundlage zur weiteren Bewegung bildet. Eröffnet hat den Kurs P. Csernoch, Kardinal und Fürstprimas von Esztergom; beendet wurde die Woche durch das vom Nuntius L. Schioppa abgehaltene Hochamt. Es fanden täglich zwei Vorträge statt; einer wurde jedesmal den Benediktinerpatres vorbehalten. Zahlreiche Priester aus dem Welt- und Ordensklerus haben aus den Vorträgen Sinn und Bedeutung der Liturgie kennen gelernt; es wurde beschlossen, in den Seminarien eigene Lehrstühle für Liturgie zu errichten und Kurse auch für Laien abzuhalten. Die Vorträge wurden im Druck veröffentlicht.

Volksmission in der Diaspora von Alföld. Seit der türkischen Zeit (1526—1687) blieb die Kirche in den fruchtbaren Gegenden zwischen Donau und Theiß und jenseits der Theiß (Tisza) ziemlich verwahrlost. Die Bevölkerung wurde protestantisiert; die Katholiken lebten mancherorts in riesiger Entfernung von den Pfarreien einsam auf ihrer Tampa (Bauernhof), ohne Religionsunterricht, ohne Sakramente. Baronin von Iseer in Tiszany, die sich unter die Oblatinnen des hl. Benediktus aufnehmen ließ, arbeitet seit zwei Jahren mit ihren tüchtigen Oblatenkatechetinnen auf einer am meisten gefährdeten Diaspora. Voriges Jahr hat P. Florian Kühár eine Volksmission dort abgehalten; im März dieses Jahres standen schon vier Patres (P. Jacobus Blazovich, Theodosius Niszler, Benediktus Jung, Paulus Sárközy) in der Missionsarbeit, die schöne Früchte erzielte und das schlummernde katholische Bewußtsein wieder zu neuem Leben erweckte. Die Missionen mußten größtenteils in Schulzimmern abgehalten werden, da andere Räume nicht zur Verfügung stehen. Leute, die früher lebenslang kaum einen katholischen Priester gesehen haben, wurden in den Wahrheiten des Katechismus unterrichtet und zum Beichtstuhl (oft das erstemal in ihrem Leben) geführt. Diese Seelsorgsarbeiten unserer durch ihre Schultätigkeit ohnehin sehr in Anspruch genommenen Patres hat viel Anerkennung seitens der Bischöfe gefunden.

Literatur. P. Dr. Xaver Szunyogh gab in ungarischer Übersetzung Jörgensens „Unsere Liebe Frau von Dänemark" heraus; P. Dr. Egidius Schermann, Generalvikar des Erzabtes von Pannonhalma, veröffentlichte ein treffliches Büchlein über die öftere, tägliche Kommunion, ein Werk, das sich durch Fülle der theologischen Gelehrsamkeit, weises Maßhalten, sowie großen praktischen Sinn auszeichnet und die liturgische Bewegung schön mit dem Kommuniongedanken verbindet. P. Dr. Florian Kühár veröffentlichte eine eingehende Würdigung des Foersterproblems in der Zeitschrift „Magyar Kultura". P. Dr. Hildebrand Várkonyi schrieb ein gediegenes Werk über Thomas von Aquin.

Es ließe sich noch manches berichten, aber es sei für diesmal genug. Es weht ein Ostergeist in Ungarn, ein Geist der Auferstehung; da möchten wir Benediktiner, deren Ahnen bei der Geburt der ungarischen katholischen Kirche fast ausschließlich mitgewirkt haben, auch bei der Wiedergeburt das Unsere mittun.

P. Florianus Kühár (Pannonhalma).

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Stift Nonnberg zu Salzburg.

Die literarische Bekämpfung des Christentums in der Antike.

Von P. Friedrich Anwander (St. Ottilien).

Das katholische Christentum hat die Welt für sich gewonnen. In dem gewaltigen Einschmelzungsprozeß, aus dem schließlich die antik-mittelalterliche christliche Kultur sich emporhob, ist eine Fülle jüdischen, orientalischen und hellenistischen Metalls verwertet worden. So wichtig und lockend es ist, dieses religiöse Urgut nach Gehalt und Gewicht abzuschätzen, noch schöner ist es, die göttliche Feuerkraft zu bewundern, die den ungeheuren Stoff durchglühte und bezwang, und hinzuhorchen auf den hellen Glockenton der Frohbotschaft Jesu Christi, der aus dem umgeschmolzenen schwarzen, schweren Metall der Religionsgeschichte tröstlich an unser dürstendes Ohr dringt. Wir sind es gewohnt, vom Sieg des Christentums zu sprechen. Aber von der Größe dieses Sieges machen wir uns kaum einen vollen Begriff. Es wäre eine erhabene Lebensarbeit für einen katholischen Gelehrten, uns einmal ein Bild der streitenden Kirche von Paulus bis Boethius und Cassiodor zu entwerfen und uns in der Rüstung der modernen Wissenschaft und in der Hut erleuchteter Glaubensüberzeugung auf die vier Kriegsschauplätze zu führen, auf denen die Kirche vielfach gleichzeitig kämpfen und siegen mußte, sollte das Werk Jesu Christi nicht umsonst getan sein.

Wie schwer war der jungen Gemeinde die Loslösung vom Judentum. Der Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochia (Gal. 2) läßt uns blitzartig schauen, was auf dem Spiele stand. Hebräerbrief und Barnabasbrief werfen Schlaglichter auf den Gang der Entwicklung. Im zweiten Jahrhundert mußte Justin im „Dialog mit dem Juden Tryphon" sich des reorganisierten Judentums erwehren, und immer wieder bekamen die Christen den Haß dieses Volkes zu fühlen, das zudem dem Heidentum die ersten Waffen gegen die „Abtrünnigen" lieferte. Aber unterdessen hatten sich die brauenden Nebel des allgemeinen Synkretismus zu einer religiösen Bewegung verdichtet, die durch kultisches Wissen Selbsterlösung zu gewinnen hoffte und die, obwohl im Dualismus und in der Magie des Orients wurzelnd, auch die griechische Philosophie und die christliche Religion sich dienstbar machen wollte, einer Bewegung von so unheimlicher Werbekraft und so irreführenden, bezaubernden Reizen, daß es unmöglich schien, das klar gerichtete katholische Christentum ihr gegenüber durchzusetzen.

Und während die Kirche mit diesem furchtbaren Aberglauben, dem Gnostizismus, auf Leben und Tod rang[1], drohte ihr die Häresie die Wahrheit vom Dreieinigen Gott und vom Gottmenschen Jesus Christus zu verderben. Man wollte es nicht wahr haben, daß die Wahrheit gerade in dem polaren Spannungsverhältnis liegt, daß in Gott ein Drei-Eins und in Christus ein Zwei-Eins „unvermischt und unzertrennt" in realer Wirklichkeit existiert. In jahrhundertelanger Arbeit hat die theologische Schule von Alexandria, treu unterstützt von den kappadozischen Vätern, aber auch von Tertullian und Rom, eine Grundlage geschaffen, auf der Augustinus und Thomas den Dom des katholischen Glaubenssystems errichten konnten, nachdem die Antike ihre besten Güter in den Schoß der Kirche gelegt hatte, ehe sie selber starb. Plato und Plotin, die Stoa und der Cynismus, Cicero und Vergil, endlich, wenn auch spät gebührend geschätzt, Aristoteles — wer zählt all die tausend Fäden, die sich von griechischer Philosophie und römischem Recht, von Geist und Sprache, von Dichtung und Leben der alten Welt in die neue christliche Welt hinüberspinnen? Und doch hat die hellenistisch-römische Kultur eine vierte und vielleicht die gewaltigste Auseinandersetzung mit der Predigt des galiläischen Rabbi gehabt. Denn in dem Mittelmeerbecken, nicht in dem semitischen Mutterboden, hat das Christentum zunächst Wurzel geschlagen, und es gab hier wirklich nur ein „Entweder-Oder", sobald Staat und Gesellschaft einmal erkannt hatten, daß Dynamit an ihre alten, heidnischen Fundamente gelegt war. Entweder man befolgte das große μετανοεῖτε, denket um und bekehret euch zu mir von eurem ganzen Herzen, — oder man mußte das Christentum ausrotten, durch Verachtung, Hohn, Witz, Verleumdung, Verführung, geistige Knechtung, Marter, Tod — gleichviel, es durfte nur nicht leben. Der Hellenismus ist zunächst den zweiten Weg gegangen. Er hat das Christentum verschmäht. Als um die Mitte des ersten Jahrhunderts die Juden ihre heidnischen Mitbürger auf die verhaßte Christenbrut aufmerksam machten, da haben führende Kreise kaum etwas anderes als hochmütige Verachtung und unsäglichen Widerwillen übrig gehabt für diesen „Ekel des Menschengeschlechtes", odium generis humani (Tacitus), für diese neue Sekte von Zauberern secta nova et malefica (Sueton), und selbst gescheite Leute haben sich nicht entblödet, die Christen mit dem Kot der Gasse zu bewerfen: die Christen sind Eselsanbeter, Kindsschlächter, Sodomiten, Hochverräter — ach, bei diesem Sklavenpack war ja alles möglich! Ihre Lehren und ihr Leben ernstlich zu prüfen, das wäre wahrlich zu viel verlangt für einen edlen Hellenen. Der Staat hielt mit seiner Stellungnahme noch zurück. Wie

unsicher ist das Urteil des Statthalters von Bythinien, Plinius, wie vorsichtig, im Grunde inkonsequent erst recht die Antwort des Kaisers Trajan auf dessen Brief! Der Staat hat eher die Volkswut gezügelt, er wollte wenigstens die Miene des Unparteiischen aufsetzen. Das wurde freilich anders seit dem berühmten Verfolgungsedikt des Kaisers Decius. Nun war der Staat nicht mehr der unparteiische Richter vermeintlicher christlicher Verbrechen, nun war er selbst Partei, nun fühlte er die Verweigerung des Kaiseropfers als Stoß in sein eigenes Herz[2]. Der zielbewußte Angriff eines immer noch sehr mächtigen, wohlorganisierten und kalt berechnenden Imperiums ließ den Christen kaum zum Bewußtsein kommen, daß jetzt dafür breite Schichten der Gesellschaft nicht mehr eine schroff abweisende, ja sogar eine teilnehmende und versöhnliche Haltung an den Tag legten. Wer aus diesen hätte auch für die Christen Ehre, Vermögen und Leben wagen wollen? Auch trat dem Staat ein neuer Bundesgenosse zur Seite: die Wissenschaft, genauer: die Philosophie und die Rhetorik. Wir können beweisen, daß es vielfach niedere Motive waren, die den Sophisten und Philosophen die Feder in die Hand gedrückt haben; aber gerade die wichtigsten Kampfschriften gegen das Christentum sind damit nicht erklärt. In ihnen spricht sich vielmehr ein starker, keine Mühe scheuender Wille aus, das Christentum aus inneren Gründen als unhaltbar zu erweisen. Für uns aber bringen sie die Schwäche jedes Heidentums und die Stärke des christlichen Gedankens überzeugender, klarer, unmittelbarer zum Ausdruck als viele Apologien der Christen jener Zeit, die in der Hitze des Nahkampfes die Probleme nicht überschauten und an die uns so wenig befriedigenden Beweismethoden der Antike gebunden waren[3]. Insofern verdienen die Kampfschriften des alten Heidentums einiges allgemeine Interesse, zumal sie noch nicht in dem Maße wie die apologetischen Leistungen der Väter[4] zusammenfassend gewürdigt worden sind.

Nach dieser aufklärenden Einleitung darf ich mich nun über die Beschränkung meines Themas kurz fassen: Es kann nicht mein Bestreben sein, die ganze Kampftätigkeit des Hellenismus zu entrollen. Kundige Leser wissen, welch erdrückende Fülle von Material hierfür zu berücksichtigen wäre. Auch nicht alle die Formen, unter denen ein geistiger Krieg im Altertum ausgefochten zu werden pflegte, finden Berücksichtigung. Bei der Bedeutung, welche in der Antike die Kunst der Beredsamkeit hatte, bei der marktschreierischen Art, wie alle möglichen Wanderphilosophen ihre Weisheit ausboten und öffentliche Kritik übten, mußten sich die Christen zur Rettung ihrer Sache oft in ge-

legentliche oder feierlich angesagte Disputationen einlassen. So erfahren wir, daß dem hl. Justinus im Rom der Cyniker Crescens ins Angesicht widerstand. Diese Wortgefechte hörten auch später, nach dem äußeren Sieg des Christentums nicht auf, da das gelehrte Heidentum noch ein langes, zähes Leben fristete[5]. Ebensowenig ist es meine Absicht, die gelegentlichen feindseligen Äußerungen oder die indirekt ablehnende Stellungnahme gegen das Christentum in der heidnischen Literatur genau zu registrieren und zu untersuchen. Nur die Kampfschriften im engeren Sinn möchte ich ins Gesichtsfeld rücken.

Das sind nun freilich nicht viele, und die, deren Namen uns kund geworden sind, haben sich nur teilweise durch Scharfsinn und mühevolle Arbeit, dabei doch lückenhaft und häufig unsicher wiederherstellen lassen. Nur was sich in christlichen Widerlegungsschriften erhalten — so weiß schon Chrysostomus — nur das ist auf uns gekommen. Die Orginale hat der Zorn der Sieger und kaiserlicher Machtwille vernichtet. Die 15 Bücher des Porphyrius gegen die Christen hat Theodosius II. ausdrücklich dem Feuer überantwortet, und der Codex Justiniani fügt allgemein bei: „oder wer sonst Christenfeindliches geschrieben hat." Sogar die christlichen Verteidigungen sind großenteils und nicht bloß aus den allgemeinen Gründen der Zeit zum Opfer gefallen. Man wollte die bösen, gefährlichen Namen überhaupt nicht mehr in Erinnerung gebracht haben. Für uns sind die alten Hasser ins kühle Licht der Geschichte gerückt. Aber indem ich sie mit dem Wahrheitsauge des Historikers betrachte, hoffe ich der göttlichen Wahrheit auch in der Gegenwart einen Dienst zu tun.

Nicht eigentlich polemische Literatur gegen das Christentum, obwohl es manchmal dafür gilt, ist folgendes: Die abträglichen Äußerungen eines Tacitus (Ann. 15, 44), Sueton (Nero 16; Claud. 25), Plinius (Ep. 10, 96 f.), Marc Aurel (Monol. 11, 3), Epiktet (Arrian., Epict. diss. IV, 7, 6), Galen (De puls. diff. 2, 4; 3, 3 — doch stammt von Galenus auch ein hohes Lob der christlichen Keuschheit, wie überhaupt vereinzelt eine unbefangene Anerkennung christlicher Tugenden ausgesprochen wird); die Reste kaiserlicher Reskripte gegen die Christen, die groben Verwechslungen, die den Heiden bei ihrer oberflächlichen Kenntnis des Christentums mitunterliefen. So verwechselt Vopiscus (Vita Saturn. 8) die Christen mit den Verehrern des Serapis; Phlegon (bei Orig. Contra Cels. 2, 14) verwechselt Christus mit Petrus![6] Mit dieser Oberflächlichkeit hängt es zusammen, daß man zuweilen nicht weiß, ob ein bissiges Wort wirklich den Christen zugedacht ist. Des Apuleius Spott über eine Monotheistin (Metamorph. 11, 14) könnte auch gegen eine Jüdin gehen, des Aristides Unwille über das bettelhafte Volk, das mit seiner Entsagung groß tut und Unverschämtheit für Natürlichkeit und Wahrhaftigkeit hält (Or. 46), will vielleicht eher die Cyniker treffen[7]. Ebenso ist es unklar, ob bei Pseudo-Dio Chrysostomus (Or. Corinth. 37) die Christen getroffen werden wollen. Jedenfalls handelt es sich an all diesen Stellen nur um gelegentliche Ausfälle. Auch der große Spötter Lucian kann nicht unter die literarischen Gegner der Christen eingereiht werden. Was er über die Christen

sagt (Peregrinus 11. 12/3. 16. 39; vgl. Alex. s. Pseudomantis 25. 28) ist freilich nicht schmeichelhaft. Er streut zwar ungewollt das wichtige Lob ein, daß die Christen mit nur wenigen den Erzgaukler Alexander durchschaut haben. Aber sonst sind sie ihm leichtgläubige, gutmütige Tollköpfe, die aus Verehrung für ihren gekreuzigten „Sophisten" und sein Liebesgebot einer Kreatur wie jenem Peregrinus Glauben schenken, ihm wichtige Ämter anvertrauen, ihn im Gefängnis freigebig unterstützen und ihn schließlich nur deshalb preisgeben, weil „er etwas Verbotenes aß". Das sind Urteile eines Menschen, der bloß für die Oberfläche der Dinge ein scharfes, mitleidsloses Auge hat. Man sieht nicht einmal aus ihnen, ob es häretisches oder kirchliches Christentum war, dem sich Peregrinus angeschlossen hatte. Nur der persönliche Widerwille gegen diesen Mann spitzt dem Samosatener die Feder. Zu einer eindringlichen Kritik der cynischen Philosophie oder der christlichen Religion fehlt dem Sophisten und Skeptiker hier jede Lust. — Die Persönlichkeit des Apollonius von Tyana, an deren Geschichtlichkeit nicht gezweifelt wird, hat jedenfalls noch keine Beziehung zu Christus und seinem Werk. Die Apollonius-Biographie des Philostratus ist freilich als Konkurenzroman zum Leben Jesu aufgefaßt worden und könnte in solchen Kreisen, die dem Wundertäter von Nazareth, wenn auch nur aus Mode schon näher getreten waren, wie vielleicht die Hofdamen der Kaiserin Julia Domna und sicher Alexander Severus und Julia Mamaea, auch so gewirkt haben. Aber daß die Schreiberseele eines Philostratus gemeint habe, mit seinem Roman der Welt eine Schrift gegen das Christentum zu schenken, ist mir nicht wahrscheinlich[8]. Die spätere Polemik, Porphyrius und namentlich Hierokles, haben sich allerdings die populäre Gestalt des Apollonius nicht entgehen lassen. Darüber am gegebenen Orte. — Anders steht es um die neuplatonische Philosophie. Schon ihr erster namhafter Vertreter, von dem uns literarische Denkmäler hinterlassen sind, Plotin, wendet sich (Ennead. II, 9; III, 2—3) „gegen die, welche sagen, der Weltbildner sei schlecht und Welt sei schlecht". Was er hier gegen die Schöpfungslehre, gegen die zentrale Stellung des Menschen, den Untergang der Welt und namentlich gegen die Erlösung sagt, trifft christliche Dogmen. Da aber die Front Plotins nicht gegen die Kirche, sondern gegen gnostische Sektierer gerichtet ist, die in seine philosophische Schule sich einzudrängen suchten, da wir diese Gnostiker keineswegs als Vertreter des echten Christentums anerkennen und Plotin bei seiner Kritik in wichtigen Stücken wieder mit dem kirchlichen Christentum gegen den gnostischen Dualismus zusammengeht, so wollen wir auch Plotin noch nicht unter die eigentlichen christusfeindlichen Kämpfer rechnen. Aber aus der Schule Plotins ging nun der Hauptangriff hervor; und der syrische Neuplatoniker Jamblichus hat den letzten verzweifelten Versuch, das Christentum geistig zu töten, eingegeben. Julians begeisterter Anhänger Libanius war natürlich auch ein Christenfeind und wurde von den Christen auch so empfunden. Gelegentlich hielt der mächtige Mann mit seinem Widerwillen gegen den Heiligenkult, gegen den Klerus und gegen dieses ganze „gottlose" Christenwesen nicht zurück (Or. 2. 18. 60). Aber er war doch zu sehr der Pflege der Form ergeben, zu sehr einem »rationalisme amateur«[9] verfallen, als daß er dem Christentum hätte gefährlich werden können. Er blieb Heide, wie übrigens auch viele andere, aus konservativem Anstand, Mannestrotz und eifersüchtigem Mißtrauen. Persönlich war er wie Themistius und Himerius verständig, wechselte mit dem hl. Basilius höfliche Billette und ließ es sich gerne gefallen, daß sein bester Schüler in Antiochia ein frommer Christ, der nachmals so berühmte hl. Chrysostomus war. Noch weniger hat der vornehme Römer Symmachus, der peinliche Hüter alter, verstaubter Traditionen, der sich glücklich schätzte, wenn ihm ein Brieflein nach den Regeln des guten Geschmackes gelang, einen literarischen Feldzug gegen das Christentum eröffnen wollen. Es war ja auch nicht mehr möglich. Denn die Reaktion unter Julian war vorüber. Nur als Gratian und Theodosius aufs neue mit entschiedenen Maßregeln vorgingen und den Altar der Viktoria aus der Senatskurie entfernen ließen, da bebte sein altes Heidenherz; und er fand innige und mutige Worte, um

den Kaiser umzustimmen. Doch wagt er beileibe keine Anklage gegen die christliche Religion, nur Luft zum Leben erbittet er für seine Götter: „sie sollen eure Beschirmer, wir ihre Verehrer sein", vos defendant, a nobis colantur! (Relat. 3 ad Theodos.) — Erwähnen muß ich noch den unter den Werken Lucians überlieferten Dialog Philopatris, weil er bis in die Gegenwart als heidnische Tendenzschrift etwa aus der Zeit Julians gegolten hat. Krumbacher[10] hat aber gezeigt, daß wir es mit einer literarischen Spiegelfechterei byzantinischer Art zu tun haben und daß seine Abfassung in den Sommer 969 fällt, eine Zeit, in der natürlich niemand mehr in Konstantinopel daran dachte, das Heidentum wieder einzuführen[10*].

Die christenfeindliche polemische Literatur der Antike hat vielleicht der Rhetor Fronto von Cirta in Afrika eröffnet. Aus den Gesprächen des Heiden Caecilius in der Apologie des Minucius Felix Frontos eigene Stimme herauszuhören sind wir nicht berechtigt; eben dieser christliche Schriftsteller bürgt uns aber dafür (Octav. 9, 6; 31, 2), daß Fronto gegen die Christen geredet hat. Es fragt sich nur, ob in eigener Rede. Inhaltlich bedeutend kann die Leistung dieses abschreckend nichtigen Rhetorikers wohl kaum gewesen sein. Aber kurz vorher war ein wirklich großer Streiter, Celsus, aufgetreten, den später Porhpyrius, zwei von Lactantius und Eusebius genannte Polemiker und endlich Julian abgelöst haben. Damit ist aber auch alles erschöpft, was uns aus antiken Kampfschriften irgendwie zugänglich ist. Wir haben sie nun zu würdigen[11].

I.

Celsus taucht als ein großer Unbekannter in der Geschichte auf und geht ebenso rätselhaft in ihr wieder unter. Zur Zeit als Marc Aurel, schon bedeutend schärfer als Trajan, gegen jede religiöse Neuerung einzuschreiten befahl, die das Volk beunruhige, also etwa in den Jahren 160—180, hat dieser staatskundige Mann, der die Sorge seines Kaisers um das Reich wohl verstand, einen „wahrheitsgemäßen Beweis", Ἀληθὴς λόγος, wider die Christen auf den Büchermarkt geworfen, und das ist der erste uns bekannte Fall, daß ein römischer Literat, Staatsmann und Philosoph das Christentum als einen Partner betrachtet, dem man ernste Beachtung schuldet. Durch die noch im Original vorhandene Apologie des Origenes Contra Celsum[12] sind wir in der Lage, neun Zehntel des Werkes des Celsus dem Sinne nach, drei Viertel sogar dem Wortlaut nach wiederherzustellen — ein ausnehmend günstiges, sonst nirgens erreichtes Verhältnis. Das entschädigt uns für so manches Dunkel, das über dieser Celsusschrift lagert. Vor allem ist es undurchdringlich, warum dieser gewaltige Gegner erst siebzig Jahre später einen christlichen Apologeten und nur diesen einen gefunden hat, während man doch meinen sollte, die Christen hätten sich in vereintem Angriff auf ihn gestürzt und ihn immer wieder in ihren Apologien in den Mittelpunkt gerückt. Aber vielleicht bietet uns das folgende einige Erklärung hierfür.

Der wahre Sinn einer Schrift erschließt sich erst, wenn man den Boden kennt, auf dem sie gewachsen ist. Auch rein wissenschaftliche Werke, sobald sie den Kreis der unmittelbaren, sinnlichen Erfahrung über-

schreiten, sind nicht vorurteilslos, sondern voll geschichtlicher Bedingtheiten, auch die „reine Vernunft" eines Kant, auch der souveräne Pessimismus eines Spengler. Um wie viel mehr müssen wir bei Werken, die nicht dem Erkenntnisdrang, sondern dem Bedürfnis des praktischen Lebens ihr Dasein verdanken, auf den Zweck und die Umstände achten. Nur so können wir das einzelne richtig einschätzen und werden davor bewahrt, vorgelagerte „sachliche" Gründe absolut zu nehmen. Manche Forscher haben dem Celsus, dem sie sich verwandt fühlen, zu viel Toleranz zugemutet. „Belehren" wollte Celsus die Christen nicht, nicht durch seine „maßvolle, ernst wissenschaftliche Kritik" den Fanatismus des Pöbels lahmlegen oder die Gewaltpolitik des Staates bekämpfen. Nein, daran dachte er wahrlich nicht; eine mittlere Linie, einen Ausgleich zwischen den Forderungen des Christentums und der Welt suchen, das hat er nicht in Erwägung gezogen, und hätte er es, er hätte es getan nach der Methode des 18. Jahrhunderts! Celsus ist aufgeklärter Patriot, römischer Realpolitiker, der Religion schätzt, weil „man Religion braucht", weil es eines Gebildeten würdig ist, dem Volk die Religion zu erhalten, weil der römische Staat unauflöslich mit religio verknüpft ist. Von der Inbrunst eines Porphyrius, von dem Fanatismus eines Julian ist bei ihm keine Spur zu entdecken. Celsus ist Agnostiker; es ist immerhin keine Schande, sich ein Hintertürchen offen zu lassen, und „jeder mag nach seiner Façon selig werden". Mögen es auch die Christen tun, wie sie es für gut finden. Davon versteht er nicht viel. Aber das versteht er, daß sie aufhören müssen, dabei ein Staat im Staate zu sein. Diese Absperrung von den anderen Staatsbürgern, diese verrückte Kaiserkultscheu![13] Der Staat hat genug an den Juden, er braucht nicht noch eine weitere Sorte Menschen, ein tertium genus. In seinem Ärger droht Celsus den Christen einmal mit dem baldigen Untergang (C. C. 8, 69), heißt sie einandermal ohne Kinder von hinnen fahren und die Welt von sich erlösen, wenn sie nicht in und mit der Welt leben wollen, spottet über ihr trauriges Los in ständiger Todesfurcht (C. C. 8, 39) und macht die Kaiser gegen sie mobil (C. C. 8, 71). Das alles, um schließlich doch wieder einzusehen, daß es das Gescheiteste wäre, wenn die Christen gütlich mit sich reden ließen. Die Gebildeten unter ihnen sollten mit den Heiden zusammenstehen und gemeinsam die Kultur gegen die Barbaren verteidigen (C. C. 8, 72 ff.). Der „Untergang des Abendlandes" droht! Schon stehen an den Grenzen des Reiches kriegslustige Scharen. Nichts als eine starke Staatsgewalt, ein Kaiser kann hier Hilfe bringen. Das müssen doch die Christen einsehen! Sie haben doch auch nur Vorteil von einem geordneten

Staatswesen. Können sie im allgemeinen Interesse der Kulturmenschheit nicht die äußere Form erfüllen? Ist ein Κύριος Καῖσαρ, ein „Kirchgang an Kaisers Geburtstag“ wirklich so schwer, so gewissensbedrückend? Bei allen Göttern, wenn sie nicht hören wollen, diese Tollköpfe, dann will er ihnen einmal heiß machen! Und so läßt er denn seine Geschütze auffahren, Philosophie, Theologie und Rhetorik: er speit Gift und Galle, Verleumdung und Hohn, gewürzt mit manchem Salzkörnlein nicht übler Denkschärfe und kritischen Talents. Sie sollen sich nicht einbilden, diese Toren, man wisse nichts gegen sie zu sagen. Allein bei all dem war man ja bereit, Frieden zu machen, wenn nur die Christen wollten. Aber die Christen wollten eben nicht. Sie ahnten prophetischen Geistes, daß ihnen der Sieg zufallen mußte. Der „kaum versteckte Friedensantrag des Celsus“ (Harnack) ist von der Gewalt der Tatsachen zu nichte gemacht geworden.

Das Urteil über Celsus hat sich deshalb vor dem Fehler zu hüten, seine einzelnen Angriffe und Gegengründe allzu schlimm anzukreiden. Gewiß will Celsus nicht bloß zum Scheine fechten. Gewiß trennen ihn Abgründe von der Weltanschauung des Christentums. Im Grunde sind es die beiden großen neuplatonischen Dogmen, die wir bald wiedertreffen werden: die Welt hat den Grund ihres Seins in sich selbst und ist unverbesserlich; der Geist kann sich nicht an die Materie binden, darum kann Gott nicht Mensch werden und das Fleisch nicht auferstehen. Gewiß hat Celsus eine für seine Zeit ungewöhnlich große Kenntnis von den christlichen Offenbarungsurkunden. Er hat namentlich die Synoptiker genau gelesen[14] und ist das Vorbild aller jener, die im Babel-Bibel-Streit ihre Weisheit an dem biblischen Schöpfungs- und Sintflutbericht haben leuchten lassen (C. C. 6, 60; 1, 20. 19). Auch schwingt er die Waffe Marcions und spricht von einem Widerspruch zwischen Altem und Neuem Testament (C. C. 7, 18). Gewiß geht er mit Heftigkeit gegen den christlichen Glaubensbegriff und Glaubensgehorsam vor: je unsinniger etwas ist, desto lieber glauben es die Christen (C. C. 1, 9; 6, 10 f.). Aber man hat doch den Eindruck, daß die gehäuften Bosheiten, mit denen er die Person Jesu und diesen Verein von Sündern und Dummen, die Christen, überschüttet, nicht aus seinem Herzen kommen, sondern ihm Mittel zum Zwecke sind. Und dieser Zweck war kein philosophischer, sondern ein staatspolitischer. Wenn uns die Eignung seiner Mittel zu diesem Zweck freilich recht zweifelhaft erscheint, so müssen wir bedenken, daß Celsus nicht für unsern Geschmack, sondern nach den Regeln der antiken Rhetorik geschrieben hat.

Bei aller Mangelhaftigkeit seiner Apologetik im einzelnen hat schon Origenes den springenden Punkt erfaßt: Celsus hat die Lebensmacht des Christentums nicht gesehen. Er, der solchen Eifer für den Bestand des römischen Reiches entwickelt, ist der Psyche des Volkes fremd gewesen. In seinem Gelehrtenhochmut wußte er nichts von der inneren Not der breiten Schichten, dachte er nicht, daß in tausenden von Sklaven und Lohnarbeitern, von Frauen und Barbaren eine Sehnsucht brannte, echter und stärker als seine erleuchtete Staatsmoral und seine patriotische Religion, eine Sehnsucht nach dem Gott des Herzens und des Himmels, der nicht ein Gebilde von Menschenhand ist. „Ohren haben sie und hören nicht, Augen und sehen nicht!“ Und er ahnte und glaubte es nicht, daß diese Religion, die er als Ausbund von Torheit und Unmoral verspottete, wirklich schon am Werke war, ein reineres, besseres, höheres Leben in diesen einfachen Menschen zu entzünden, denen Celsus gar nicht vom reinen, höchsten Wesen sprechen wollte (C. C. 6, 6 f.); denn nach Plato, so zitiert er (wie später Julian), erkennt es ja kaum der Weise selber, wie viel weniger kann er es anderen verständlich machen. Er, der „alles weiß“, ist blind für die ungemein bedeutsame Tatsache, das sich von dem häretischen und gnostischen Christentum eine feste Organisation, die katholische Kirche, abhob, die in strenger Disziplin ihre Anhänger gliederte und schulte für den Entscheidungskampf mit dem antiken Heidentum in Staat und Gesellschaft. Celsus hat auch die Schätze des Christentums keineswegs durchschaut. Er besaß dessen Heilige Schriften nur unvollständig, er war nicht eingeweiht in die zartesten Geheimnisse, in Trinität und Eucharistie, er wußte auch nicht, welche Perlen die christliche Literatur damals schon aufzuweisen hatte. Origenes konnte im Bewußtsein der Überlegenheit mit Ruhe auf die ärgsten Beschimpfungen antworten. Die Juwelen des Christentums, Menschwerdung und Erlösungstod, erstrahlen unter seinen Händen nur in umso hellerem Glanze[15].

II.

Erst hundert Jahre nach Celsus erscheint ein anderer antiker Mensch am Horizont der Geschichte, der das Christentum in einem umfassenden, großen Fleiß und ebenso große Erbitterung verratenden Werk bekämpft: Porphyrius, semitischer Abstammung und ursprünglich Malchus geheißen. Die Zeitlage war eine verschärfte geworden. Der Staat hatte den offenen Krieg erklärt und hielt trotz einiger christenfreundlicher oder notgedrungen nachgiebiger Kaiser das Prinzip aufrecht, daß er befugt und imstande sei, eine religio illicita schlankweg auszurotten,

wenn es das Staatsinteresse fordere. Aber neben dem Staat hatte sich eine Philosophie aus der allgemeinen Zweifelsucht und spielerischen Wählerei emporgerungen, die eine sittliche Pflicht in sich fühlte, an der Rettung der antiken Welt mitzuarbeiten. Die neuphythagoräische und neuplatonische Schule hatte eine entschiedene Wendung zur Religion genommen und sah in ihr ganz mit Recht die einzige Kraft, welche die unheimlich zentrifugale Bewegung der rationalisierten Welt noch einmal umbiegen und in eine allumspannende Harmonie verwandeln könnte. Mit unendlicher Liebe und Geduld wurden nun alle Fäserchen Wahrheit, alle Splitterchen reiner Sitte, mochten sie noch so tief im Wust griechisch-römischer Göttergeschichten und orientalischer Mythen, im Volk und in der Literatur verborgen liegen, zusammengesucht und dem Bau der platonischen Philosophie, wie man sie damals verstand, eingefügt. Bei dieser großen Vereinheitlichungs-Arbeit mußte man auch das Christentum berücksichtigen, das schon eine bedeutende geistige Macht darstellte, mit der die Philosophie zu rechnen hatte wie der Staat mit der realen Macht seiner Bekennerzahl. Diese Begegnung der Religionsphilosophie des dritten Jahrhunderts mit dem Christentum hätte durchaus keine feindliche werden sollen. Man hätte dankbar die Schätze anerkannt, die sich in den heiligen Büchern der Christen, besonders in den johanneischen Schriften fanden. Man wollte auch Christus willig alle Ehren eines religiösen Heros, eines Weisen, eines Gottesfreundes und — warum nicht? — auch eines Gottes einräumen; nur mußte er und seine Lehre sich ebenso in das Schema der hellenistischen Ideenwelt einfügen wie die Christengemeinden in den heidnischen Staat. Aber Plotin erlebte es zu seinem Ärger, daß diese christlichen Gnostiker ganz unbrauchbare Gesellen waren. Freilich waren die streitlustigen Leute, die er in seiner Schule in Rom nicht länger dulden wollte, keine echten Söhne der Offenbarungsreligion; allein im Kampf gegen sie hat Plotin doch auch die echten Grundlehren des Christentums über Gott und Welt, Seele und Leib ins Herz getroffen. Es ist darum auch wohl möglich, obwohl wir von einem Zusammenstoß Plotins mit dem kirchlichen Christentum nichts wissen, daß gerade er seinem Schüler Porphyrius die Anregung zu einem großen Werk gegen die Christen gegeben hat. Und Porphyrius ging mit grimmiger Zähigkeit in Sizilien an die Arbeit. War er doch selbst einmal den Christen nahe gestanden, hatte er doch in seiner „Philosophie aus den Orakelsprüchen“[16] gezeigt, wie eine gemeinsame Grundlage für Christentum und Philosophie zu gewinnen wäre. Aber die katholische Kirche blieb in trotziger Festigkeit, sich berufend auf ihre untrüglichen und

ältesten Wahrheitsquellen, abseits stehen. Es mußte ihnen also diese Waffe aus der Hand geschlagen werden. Porphyrius studierte das Alte und Neue Testament auf das genaueste und zerstörte in seinen 15 Büchern gegen die Christen[17] in erster Linie das Ansehen der Heiligen Schrift. Mit kalter Dialektik zerpflückte er sie, oft Vers für Vers: sie ist geschichtlich unzuverlässig, widerspruchsvoll, anstößig, minderwertig. Es war dann von verhältnismäßig geringem Belang, daß er auch vor der Person Jesu, Petri und Pauli, vor dem christlichen Glaubensbegriff und einzelnen Glaubenslehren, wie vor dem tatsächlichen Christentum seiner Zeit mit seiner beißenden Kritik keineswegs zurückhielt.

Die Streitschrift des Porphyrius hat die Christen viel tiefer als die des Celsus getroffen. Und man wird nicht irre gehen, wenn man annimmt, es war weniger der Spott wider die heiligen Personen und Lehren, der so tödlich verletzte, als der Angriff auf das Fundament, auf das inspirierte Gotteswort. Sofort rüstete man sich zur Gegenwehr: Methodius von Olympus, Eusebius von Caesarea, ganz ausführlich Apollinaris von Laodicea und vielleicht noch Philostorgius schrieben ausdrücklich gegen Porphyrius. Aber die Erbitterung gegen diesen Erzfeind war so stark, daß sein Kampfbuch mitsamt den dagegen gerichteten Apologien ausgemerzt wurde aus den Bibliotheken, und es müßte ein besonders glücklicher Zufall sein, wenn uns noch eine Handschrift erheblich mehr über Porphyrius zutrüge, als was Harnack in jahrelanger Suche gefunden hat. An eine Wiederherstellung der 15 Bücher des Neuplatonikers wie des „Wahren Wortes" des Celsus ist nicht zu denken. Auch die christlichen Gegenschriften sind nicht mehr zu umreißen. Aber weder das eine noch das andere ist für die Allgemeinheit ein allzu großer Verlust, wenngleich wir natürlich jede Einbuße geschichtlichen Materials bedauern. Des Porphyrius Art ist uns immerhin klar erkennbar und die genannten christlichen Kontroverstheologen haben trotz oder vielmehr wegen ihres leidenschaftlichen Eifers den Widersacher schwerlich so gerecht und großzügig gewürdigt wie der hl. Augustinus. Dieser hatte ja frei und bewußt die Wanderung vom Dualismus und Skeptizismus über den Neuplatonismus zur katholischen Kirche gemacht. Er kannte die breite Brücke, die von Plotin und Porphyrius zum Christentum führt, er hat auch den Abgrund ermessen, der zwischen beiden liegt: die Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der gottgesetzten kirchlichen Autorität[18]. Und Augustin ist wie so häufig auch in der Beurteilung des Porphyrius der Führer geworden. Die Kirche rottete das böse Werk des irregeleiteten Christenfeindes aus, um den Philosophen desto unbefangener schätzen

zu können. Porphyrius blieb durchs ganze Mittelalter, das ja den Areopagiten so verehrte, ein angesehener Name; und es ist in der Tat eine Pflicht der Dankbarkeit, die Verdienste nicht zu vergessen, die der ältere, gesündere Neuplatonismus eines Plotin und Porphyrius dem Christentum auf seinem Gang durch die Welt geleistet hat, umsomehr als gar nicht ausgemacht ist, ob die christenfeindliche Schrift des Porphyrius seine letzte und persönlichste Antwort auf das kirchliche Christentum war, mit dem er sich trotz allem verwandt fühlen mußte[19].

Auf uns wirken die Überreste der porphyrianischen Polemik weit mehr peinlich und enttäuschend als verletzend oder gar beunruhigend. Man hat zu oft den Eindruck, daß nur geplänkelt wird, daß diese oberflächlich rationalisierenden Einwendungen gegen die Möglichkeit einer biblischen Erzählung, diese mit den Haaren herbeigezogenen Widersprüche zwischen Altem und Neuen Testament, zwischen Christus und den Aposteln, Petrus und Paulus, Synoptikern und Johannes, diese dicht wie Hagelkörner niederprasselnden Vorwürfe christlicher Charakterlosigkeit nicht aus der Seele kommen. Es ist eine Polemik um jeden Preis, wie wir sie schon bei Celsus gesehen haben und wie sie in der aktuellen Polemik und keineswegs bloß in der antiken üblich ist[20]. Aus Mt. 9, 9 folgert Porphyrius, daß die Apostel leichtfertige Leute waren, die aufs geratewohl dem nächsten besten nachliefen; aber er behält sich gleich den zweiten Hieb vor, daß die ganze Apostelberufung überhaupt nur eine erfundene Geschichte ist (H. P. n. 6). Wie hilflos und armselig stand Jesus seinen Richtern gegenüber, statt seine Weisheit glänzen zu lassen! (H. P. n. 63). Nach seiner Auferstehung hätte er maßgebenden Persönlichkeiten erscheinen sollen, nicht bloß zweifelhaften Frauen; dann hätte er von seinen Jüngern alle Verfolgung abgewandt. So wie er handelte, war es weder vernünftig noch gottgefällig (H. P. n. 64; vgl. C. C. 2, 55 ff.). Die Gottverlassenheit und Gottergebenheit Christi am Kreuz sind ihm ebenso unvereinbare Gegensätze wie der Betäubungsbecher und der Essigschwamm (H. P. n. 15). Und ist es nicht sophistisch, wenn unser Kritiker Mk. 10, 18 und Lk. 6, 45 gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelisten ausschlachtet, weil es einmal heiße, Gott allein sei gut, und dann doch wieder von einem guten Menschen die Rede sei? (n. 59). Aber ob man nicht einmal über den Widerspruch zwischen Mk. 10, 18 und Mt. 19, 17, den die Modernen gefunden haben, ebenso urteilen wird? Ein Musterstück ist die porphyrianische Dialektik an Joh. 8, 43 f.: fürs erste sind die Juden überhaupt nicht schuldig, wenn ihr Vater der Teufel (διάβολος) ist. Und warum bekommt er den Namen eines

böswilligen Angebers? Sind nicht die Übeltäter, die er angibt, oder die Leichtgläubigen, die seine Aussage annehmen, viel schuldiger als er, der Teufel? War er dabei leidenschaftslos, so war er überhaupt kein Angeber im üblichen Sinn; war er aber von Leidenschaften besessen, so braucht er wie ein Kranker Mitleid. Auf alle Fälle: das Wort Jesus bei Johannes ist Unsinn (n. 71). In ähnlich gehässiger, kleinlicher Weise zerpflückt Porphyrius das Johannes-Evangelium auch sonst. Darin würde ihm auch die radikalste Bibelkritik unserer Tage, die gern auf Porphyrius zurückblickt, nicht nachfolgen wollen. — Gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus führt er ins Feld, daß doch das Alte und Neue Testament genugsam von anderen Göttern spreche. Und im Nu hat Porphyrius den Schluß zur Hand, daß diese Götter eben dann auch als Götter zu verehren seien, obwohl doch die Heilige Schrift überall mit Schärfe das Gegenteil verlangt! (n. 78). Gegen die christliche Auferstehungslehre, die ihm als Griechen besonders unsympatisch war, wie wir schon aus der Areopagrede des hl. Paulus wissen, rückt er mit Gründen der Schuldialektik vor: Wenn einer ins Meer stürzt und von einem Fisch gefressen wird und dieser wieder von einem Menschen gefangen und verspeist wird, welche Verlegenheit muß da die Auferstehung bereiten! (n. 92). Ebenso wenig kommt es Phorphyrius darauf an, die allegorische Schriftauslegung, die er an den Christen tadelt (n. 39; vgl. C. C. 4, 50), in dem nämlichen Werke selber anzuwenden (n. 43 W.). Diese Proben mögen genügen. Es ist merkwürdig, wie man die Lächerlichkeit solcher Beweisführung sogleich erfaßt, wenn man sie mit entsprechendem geschichtlichen Abstand betrachtet, und es ist eine wohlbegreifliche Ansicht der Moraltheologen, daß die kirchlichen Verbote gegen die Bücher der alten Häretiker von selbst ihre Kraft verloren hätten, weil sie niemand mehr schadeten.

Ich will damit freilich nicht sagen, daß Porphyrius uns heutigen Christen keine Aufgabe mehr zu stellen habe. Vergessen wir nicht, das hellenische Grunddogma über das Verhältnis von Gott und Welt, das wir schon bei Celsus durchscheinen sahen und das in Porphyrius einen scharfsinnigen Anwalt gefunden[21], hat überall da, wo der lebendige Gott-Vater-Glaube des Christentums verloren geht, begeisterte Freunde; und der Monismus, der zwar sein Kleid wechselt, aber nicht stirbt, bringt uns in eine ähnliche Lage wie den hl. Augustin gegenüber Porphyrius. Wir werden, rastlos strebend wie Augustinus, unsere philosophischen Grundlagen und unsere Bibelexegese immer wieder darauf prüfen müssen, ob sie der „griechischen Vernunft“ keine berechtigten Angriffsflächen bietet.

III.

Porphyrius hatte in einer relativen Kampfpause zwischen dem römischen Imperium und der christlichen Kirche geschrieben, er hatte den Dank der Cäsaren nicht gebraucht und besaß, wie es scheint, überhaupt kein inneres Verhältnis zu den staatspolitischen Sorgen der Zeit. Ein Philosoph, nicht ein Kaiser, hatte seine Schrift veranlaßt. Als aber unter Diocletian noch einmal mit rasender Wut der Wille des Staates aufflackerte, sich des Christentums zu entledigen, da erinnerte man sich sehr wohl des gewaltigen Bundesgenossen, den man an Porphyrius hatte. War auch sein gelehrtes, fünfzehn Bücher starkes Werk eine zu schwerfällige Waffe für den Kampf des Tages, es fand sich einer, der es auszog und den ungeduldig harrenden Sophisten in ihrer eigenen Armut mit einem brauchbaren „Handbuch" der Christenbekämpfung aus der Not half. Wir haben Grund zu der Annahme, daß sich dieser Mann seine Sache nicht allzu schwer machte und die Gedanken des großen Werkes im wesentlichen unverändert wiedergab. Darum ist es für uns wertvoll, daß es Makarius Magnes für nötig hielt, auch diesen Auszug aus Porphyrius zu widerlegen und somit sein Apocriticus, der 1876 ans Tageslicht gefördert wurde, unsere Kenntnis von Porphyrius erheblich erweiterte. Nun war aber der Exzerptor des Porphyrius nicht der einzige, der im letzten Entscheidungskampf der Staatsmacht mit dem Christentum auch die literarische Fehde wieder aufnahm. Lactantius berichtet (Instit. 5, 2—3), daß damals, als die Christen verfolgt und versprengt waren, der Mangel an tüchtigen Lehrern gewisse Leute aufgereizt habe, gegen die christliche Wahrheit zu schreiben. Er zweifelt nicht, daß es sehr viele vielerorts gewesen seien, die Denkmäler ihrer Ungerechtigkeit in lateinischer und griechischer Sprache gesetzt hätten, weiß aber selbst nur zwei zu nennen; und auch diese sind schwächliche Vertreter des Heidentums und insofern die besten Zeugen seines geistigen Verfalls. Der eine, dessen Namen Lactantius vielleicht aus Rücksicht verschweigt, war Philosophenhaupt; aber in seinem Verhalten gegen die Christen merkt man nichts von philosophischer Würde. Schrieb er doch wider einen wehrlosen Feind und dachte, habgierig und ruhmsüchtig wie er war, trotz aller schönen Worte, die seine angenommene wohlwollende Unparteilichkeit gegen die Christen machte, nur daran, die kaiserliche Gunst zu erhaschen. Lactantius stellt indes fest, daß dieser Schmeichler den Undank der Welt erfahren mußte und damit seine gerechte Strafe fand. — Etwas ernster müssen wir den zweiten Literaten nehmen, den Lactantius iudex nennt und den wir wohl mit dem Statthalter Hierocles gleich-

setzen dürfen, gegen den Eusebius ein eigenes, noch vorhandenes Buch gerichtet hat. Eusebius und Lactantius beschreiben den Mann übereinstimmend: Er hat wacker seine Vorgänger ausgeschrieben. — Eusebius nennt Celsus und aus Lactantius erkennt man recht gut den Finger des Porphyrius. Er kann nur in dem einen Punkt Originalität beanspruchen, daß er eine ausführliche Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana gezogen hat, die als solche ja auch nicht neu war (vgl. Harnack, Porph. n. 4. 46. 60. 63). Natürlich kam es ihm darauf an, alles Licht auf Apollonius und allen Schatten auf Christus zu bringen: Christus habe sich, von den Juden verjagt, zum Räuberhauptmann über 900 Gesellen aufgeworfen[22]. Nach seiner Verurteilung sei es ihm nicht gelungen, den Händen seiner Gegner zu entrinnen, während Apollonius aus dem Gefängnis des Domitian wunderbar verschwunden sei. Überhaupt hielten die paar Wunder Jesu gar keinen Vergleich mit denen des Wundermannes von Tyana aus; doch habe es dieser nicht gewagt, sich für einen Gott auszugeben wie Christus! Nun hat aber Philostratus (Vita Apoll. 2, 1; 8, 19) seinen Helden tatsächlich vergöttlicht, wie das ja auch im Hellenismus gar nicht anders geschehen konnte. Der Unwert der Polemik dieses auf kaiserlichen Befehl arbeitenden Politikers ergibt sich daraus zur Genüge. Übrigens hat auch er wie der Anonymus und später Julian die Maske des wohlwollenden Beraters schlecht getragen, der nicht contra „gegen" sondern ad Christianos „an die Christen" schreiben wollte, sich aber in dem Amte des praefectus Aegypti als sehr grausamer Verfolger zeigte.

IV.

Julian der Apostat — wenn wir uns mit ihm dem letzten antiken Menschen zuwenden, der es wagte, das Christentum offen und rücksichtslos literarisch zu bekämpfen, so wird unser Interesse neu erwachen. Denn wer hätte sich noch nicht mit diesem rätselhaften Geist in seinem Innern beschäftigt? Die Christen seiner Zeit sahen in ihm einen Fallstrick des Teufels und eine Zuchtrute Gottes, und sein tragisches Ende feierten sie als den Triumph des Sieges Christi über das Heidentum. Noch im Jahre 363, bevor die Christen aus Nisibis vertrieben waren[23], sang der hl. Ephrem seine vier uns erhaltenen Hymnen gegen Julian, die für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt waren. Ebenfalls unter dem unmittelbaren Eindruck der Ereignisse sind die beiden Streitreden (orationes invectivae) des hl. Gregor von Nazianz entstanden; und der hl. Chrysostomus fand in Antiochia öfters, zumal in seiner apologetischen Abhandlung De s. Babyla contra Iulianum

et gentiles Gelegenheit, die Stadt davon zu überzeugen, daß Julian einer verlorenen Sache gedient habe, wenn sie das aus dem gegen sie gerichteten Pamphlet Julians, dem „Barthasser“, nicht längst gewußt hätten[24]. Aber auch der Widerlegung seines literarischen Angriffs aufs Christentum wandte man sich zu. Theodor von Mopsuestia war der erste Rufer im Streit. Er wurde bald übertönt und wohl absichtlich ausgeschaltet durch die ausführliche Kampfschrift des hl. Cyrillus von Alexandrien, von der uns wenigstens die ersten zehn Bücher erhalten sind, die uns erlauben, das erste Buch der Schrift Julians „gegen die Galiläer“ so weit wiederherzustellen, daß wir uns ein Bild von ihr machen können, während das zweite und dritte Buch nur ganz fragmentarisch auf uns gekommen ist. Aber selbst nach 400 Jahren hat Photius, in dessen Stadt das Werk Cyrills noch vorhanden war, wieder gegen Julian geschrieben; und im zehnten Jahrhundert hat der rührige Erzbischof Arethas von Cäsarea nochmals mit Hilfe Cyrills eine Gegenschrift verfaßt, aus der Neumanns kundige Hand ein neues, wertvolles Fragment des Originalwerkes Julians herausschälen konnte. Die christlichen und heidnischen Schriftsteller des Altertums, die sich mit der Reaktion Julians als Ganzes beschäftigten, sind natürlich noch viel zahlreicher, und auf Grund dieser Nachrichten sind wir im kirchengeschichtlichen Unterricht mit der Persönlichkeit Julians vertraut gemacht worden. Es ginge weit über das Ziel meiner Arbeit hinaus, diesen widerspruchsvollen, verblendeten, eitlen und trotzdem nicht abstoßenden Menschen eingehend zu würdigen, zumal er in der alten und neuen Zeit, von Katholiken und Freidenkern, von Historikern und Politikern, von Dichtern und Philosophen eine überreiche Beurteilung erfahren hat[25].

Uns geht hier nur der literarische Krieg Julians gegen das Christentum an[26]. Allerdings kann man gerade bei Julian den Menschen nicht von seinem Werke trennen und Kampf gegen das Christentum atmet nicht nur seine Galiläerschrift, auch seine Briefe, sein Misopogon (Barthasser), sein Convivium (Gastmahl), seine Reden gegen die falschen Cyniker und vereinzelt auch seine religionsphilosophischen Reden zeigen deutlich den inneren Gegensatz zum Evangelium, ja ereifern sich fortwährend wider das „Schandmal der Gottlosigkeit“ (Hertlein 232, 25 f.), wider die wüstenflüchtigen, menschenhassenden Galiläer (Hertlein 371 f.), wider die trostlose „Finsternis“ (Hertlein 169, 9), in der er selbst zwanzig Jahre lang gesteckt sei (Ep. 51). Die Kritik Julians am Christentum bietet sachlich nicht viel Neues. Sie zehrt von den Vorgängern und ist wie die ganze Persönlichkeit unausgeglichen, hastig, sprunghaft.



Statue der hl. Erentrud
Älteste bekannteste Darstellung (altgotisch).



St. Rupert und Erentrud
vom Portal der Stiftskirche Nonnberg (1489).

Und doch ist sie aus seiner tiefsten Seele geboren, von Leben durchglüht, echt und ernst. Obschon er die uns jetzt sattsam bekannten Mittel der Rhetorik keineswegs verschmäht, um den Gegner ins Unrecht zu setzen — man denke nur an den Titel: gegen die „Galiläer"! — so fühlt man doch überall heraus, wie nahe ihm alles ging, was die große, herrliche hellenistische Welt ausmachte, wie er sie verstand. Darum wurde ihm selbst die Waffe des kämpfenden Wortes ein heiliger Speer, die tausenden seiner Zeitgenossen und zwar gerade denen, für die er sie schwang, nur zu einem Schutzmittel diente, mit dem sie ihre Hohlheit und Unwahrhaftigkeit verbargen. Weil ihm alles aus dem Herzen kam, so liest sich seine grundverkehrte Polemik auch heute noch erträglich und bietet doch manches Lehrreiche. Alles was die alte Welt geliebt und gehaßt hatte, was sie gedacht und phantasiert, was sie gestaltet und erreicht hatte, das rang in Julian zu einem letzten, erschöpfenden ideellen Ausdruck. Er kannte keine Geschichte, er stellte das Älteste neben das Jüngere, das Urwüchsige neben das Ausgeklügelte und schuf sich daraus ein Programm, für das ihm die Heiden selbst die Gefolgschaft verweigerten, weil es jenes Hellenentum ja gar nicht gab und nie gegeben hatte, für das der Unglückliche sich so maßlos ereiferte.

Julian bekämpft die Religion aus Religion. In ihm ist der Neuplatonismus vollends zu einer religiösen Bewegung geworden, die innerlich sehr viel Ähnlichkeit mit dem Gnostizismus hat[27]. Julian schwärmt für den Theosophen und Theurgen Jamblichus von Chalcis in Coelesyrien[28], und Männer wie der Schwindler Maximus betören leicht sein Herz. Die dunkle Religionsphilosophie Julians ist aufgebaut auf den beiden mächtigsten Kulten des sinkenden Heidentums, auf Mithras- und Kybeledienst. Helios sollte Christus[29] und die Göttermutter die Gottesgebärerin aus dem Felde schlagen. Er weiß wie unsere neuesten Christusfeinde, daß man Religion nicht durch negative Kritik, die er freilich nicht versäumt (z. B. an Maria, Nr. 214, 5 ff.), sondern nur durch positive religiöse Gegenwerte zu ersetzen versuchen kann. Er will überhaupt alles, was irgendwo und irgendwann an Opfern, Kulten und Festen existiert hat, in vollem Ernste wiederaufleben lassen[30]. Ja seine Sophistik bringt es fertig, das Judentum als Parallelentwicklung und Jahwe nur als anderen Namen für das neuplatonische höchste Wesen anzuerkennen[31]. Nur die Christen, dieses „dritte Geschlecht", dieses Zwittergebilde, nicht Juden und nicht Heiden, die den Leichtsinn der Griechen und die Beschränktheit der Juden geerbt haben, dieser Haufe von Krämern, Zöllnern, Tänzern und Zu-

hältern ohne jeden völkischen Rückhalt, diese fahnenflüchtigen Verächter des Gesetzes ihrer Väter, diese Opferscheuen, diese Drei-Götter-Anbeter[32], die wollen sich seinem Konservativismus und Synkrétismus nicht fügen — so wenig als sie es im zweiten Jahrhundert taten. In der Kritik der biblischen Urgeschichten und christlichen Dogmen hat er Gelegenheit, seine neuplatonische Weisheit zu entfalten, und das Evangelium wird ihm ein Tummelplatz für die Technik der „Widersprüche", die wir aus Porphyrius kennen. Besonders aber gefällt er sich darin, den Christen ihre Rückständigkeit, minderwertige Sittlichkeit und abschreckende Kulturlosigkeit vorzuwerfen (N. 198, 7 ff.; 200, 5 ff.; 202, 16 ff.; 204, 12 ff.; 206, 10 ff.). Durch sein Verbot christlicher Hochschullehrer (Ep. 42) wollte er schon dafür sorgen, daß ihm dieses Kampfmittel stets erhalten bliebe.

Julians literarische Feindschaft greift somit ins praktische Leben über. Er war eben nicht bloß Literat, sondern auch Kaiser, und seine Bemerkungen gegen die Christen waren keine Schulübung machtloser Gelehrsamkeit, sondern energischer, ungeduldiger und sehr bald grausamer Vernichtungswille. Athanasius und Titus von Bostra, die christlichen Märtyrergräber (Ep. 58) und Leichenbegängnisse (Ep. 77), streitende christliche Parteien und christliche Berufungen an die Gerechtigkeit bekamen seinen höhnenden Haß zu fühlen. Julian triefte von Toleranz. Aber seine schönen Worte wurden sehr bald von der realen Entwicklung Lügen gestraft. Und daran war er selber nicht unschuldig; denn er stellte seine heidnische Begeisterung stets höher als jene Tugenden, die einen Herrscher vor allem zieren: Billigkeit, Maßhaltung und Menschenkenntnis. Er war ein Mann des sogenannten „guten Willens", über den der Lauf der Welt schnell zur Tagesordnung übergeht. Wie trefflich versteht er in den Briefen an die heidnischen Oberpriester Arsarcius und Theodor (Epp. 49. 62. 63 und das hochinteressante Fragment Hertlein 371—392, das in letzteren Brief gehört) über die Pflichten eines Götterpriesters mit deutlichem Seitenblick auf christliche gute und schlimme Beispiele zu moralisieren. Wie viel schöner wäre es in der Tat die Menschen auf diese Weise zu erziehen statt durch Gesetze und Strafen — wenn die Menschen das ertrügen! Julian lebte in einer eigenen Welt, jenseits der Natur und Geschichte. Sobald er den Boden der Wirklichkeit betritt, wird er klein. Es war ein Verhängnis, daß ihm seine soldatische Tüchtigkeit seine Lebensuntüchtigkeit verbarg — innerhalb seiner eigenen Welt kann ihm eine gewisse ideale Größe nicht abgesprochen werden.

Es ist doch eine erschütternde Tragik, an der die Christen jener Zeit nicht unschuldig sind, daß dieser Kaiser, der den alten Cäsarenwahnsinn

besser als Constantius überwunden hat[33], daß dieser Grübler, der seinem Feinde viel näher steht als er weiß und will, der die Armenpflege, den Gemeinsinn, die Sittenstrenge, ja die Feindesliebe[34], allerdings nach stoisch-cynischem Muster, aber doch christlich beeinflußt empfohlen hat, daß dieser Mann am Ende seines Lebens gestehen muß: „Ich habe mir selbst jede Wohltat in Plage verwandelt" (Misop. Hertlein 479), daß er bekennt, er habe eigentlich keinen zu seiner Meinung bekehren können (Ep. 27 Hertlein 516, 15). Julian ist der lauteste Prediger des christlichen Gottes. Er hatte sich ein so schönes Heidentum zurechtgezimmert, und es fiel in nichts zusammen. Flavit et dissipati sunt! Aber vielleicht gilt auch von ihm: „Die mich dir überliefert, die haben eine größere Sünde als du" (Joh. 19, 11).

* * *

Der Kampf der Antike gegen die neue Religion war nicht der Kampf eines Geistes gegen einen zweiten, sondern der Zusammenprall zweier Welten. So war ein Sich-verbunden-fühlen, eine gewisse Interessen- und Ideengemeinschaft aller gebildeten Heiden selbstverständlich. Der von Lucian mit der Widmung seines Alexander s. Pseudomantis beehrte Celsus kann sehr wohl unser Bestreiter sein, und der Heide im Dialog des Minucius Felix ist ein aufgeklärter Patriot ganz wie jener. Auch zwischen Celsus, Porphyrius, Hierocles, Julian ergibt sich von selbst eine innige Verwandtschaft, weil sie eben alle antike Heiden waren. Es drängt sich aber noch die Frage auf, ob die von uns betrachteten eigentlichen Angriffe auf das Christentum nicht in einem besonderen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. Jedem Leser wird schon aus dem wenigen, was hier geboten wurde, die große Strukturähnlichkeit dieser Schriften aufgefallen sein. Ihre philosophischen Waffen entnehmen sie alle dem Arsenal des Neuplatonismus, ihre theologischen Kenntnisse stützen sie alle auf die Bibel, und ihre Dialektik arbeitet nach der gleichen Methode: dieselbe Ausspielung der Christen und Juden gegeneinander und bedingte Anerkennung der letzteren, derselbe Spott über den blinden Glauben, den gekreuzigten Gott, die Arme-Sünder-Moral und Kulturlosigkeit der neuen Winkelsekte, dieselbe Technik der Widersprüche, dieselbe Häufung gar nicht zusammenstimmender Argumente, die schon wegen ihrer Menge vielfach die gleichen sein mußten. Haben sie einander auch direkt benützt und ausgeschrieben? Für Hierocles und den anderen Skribenten dieser Sorte ist das ja ziemlich erwiesen, für Celsus — Porphyrius — Julian

ist die Untersuchung noch nicht abschließend[35] durchgeführt und kann an dieser Stelle auch nicht angestellt werden. Es ist auffallend, daß weder Porphyrius den Celsus, noch Julian die beiden anderen nennt — nur an zwei unverfänglichen Stellen zitiert er Porphyrius als Philosophen — aber das beweist noch keineswegs, daß der folgende den früheren nicht ausgiebig ausgeschrieben hat. Wenn Libanius Julian schmeichelt (Or. 18), er habe weiser als der Alte von Tyrus (=Porphyrius) die Lächerlichkeit des Christentums gezeigt, so heißt das doch in unserer Sprache, daß Julian den Porphyrius für sein Pamphlet zugrunde gelegt hat, auch wenn wir mit R. Asmus annehmen wollen, daß die Galiläerschrift in den früheren Werken Julians schon wohlvorbereitet ist. Ein sittlicher Mangel ist mit einem solchen schweigsamen Zuratezziehen, ja Ausplündern fremder Autoren nach antiken Begriffen nicht verbunden, und es bleibt ja auch trotz allem jedem der drei Hauptkämpfer sein charakteristisches Gepräge.

Celsus kam als reiner Heide ans Christentum heran, er war philosophisch und sophistisch gut gebildet, hatte für einen Außenstehenden erstaunliche Vertrautheit mit den christlichen Offenbarungsquellen, wenigstens mit den Evangelien, war aber der Mann des realen Lebens, dem es einzig um den Bestand des römischen Reiches ging, wenn er sich so viel Mühe mit den Christen machte. Porphyrius war nach glaubwürdiger Nachricht in seiner Jugend schon Katechumene gewesen, es drängte ihn aber auf die Bahn der großen Restauration, die der Neuplatonismus versuchte. So ging er als Philosoph der widerstrebenden christlichen Geistesrichtung entgegen, wußte indessen sehr gut, wo er die Christen am empfindlichsten treffen konnte, erwarb sich deshalb eine umfassende Kenntnis der Bibel und griff sie dann mit schneidender Kritik an. Klagen und Drohungen über die Staatsfeindlichkeit der Christen finden wir bei ihm nicht; denn er war selbst nicht mehr mit dem Herzen Bürger des irdischen Staates, sondern schaute nach höheren Zielen aus. Und eben diese höheren Ziele der zur Theosophie verzerrten Theologie sind es, die den getauften, ja im kirchlichen Lektorat verwendeten Julian zum Apostaten und grimmigsten Hasser und Hetzer werden ließen. Denn immer gilt: corruptio optimi pessima, „verdirbt der Beste, wird er der Schlimmste". Am Ende jeder Empörung wider den Heiligen Geist steht die Tragik des Untergangs.

Zum Schlusse möchte der Verfasser bekennen, daß die traurige politische und religiöse Lage der Gegenwart ihn besonders zu diesen Studien angespornt hat, deren Ergebnis, losgelöst von wissenschaftlichen Einzelfragen, hier vorliegt. Die Anwendung dieser, wie er hofft, richtigen

geschichtlichen Betrachtung auf die Zeit und das Volk, um die wir liebend uns bemühen, überläßt er dem Leser. Tröstlich in all den Schatten, die uns umringen, ist das Bewußtsein: den ersten Weltsieg der Frohbotschaft Jesu Christi hat nicht die Tugend der Christen, nicht der „gesunde Menschenverstand“, nicht die Kultur, auch nicht der religiöse Trieb als solcher entschieden, sondern der Vater, vor dem „ich meine Knie beuge, daß er euch gewähre nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit in Kraft zu erstarken durch seinen Geist für den inneren Menschen“ (vgl. Eph. 3, 16).

Anmerkungen.

[1] Die Gegensätze zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum sind jetzt durch das Buch von J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kath. Dogma (Paderborn 1922), dem gebildeten Katholiken dargeboten. Es sei dieses Werk allen empfohlen, die den religiösen Strömungen der Gegenwart, welche den gnostischen oft aufs Haar gleichen, ihre Aufmerksamkeit widmen.

[2] Den Kaiserkult zu würdigen liegt nicht in der Absicht dieser Zeilen. Aber das mag gesagt werden, daß die Kenntnis dieser letzten großen Schöpfung der Antike das meiste beiträgt zur Einfühlung in die geistige Lage, in der sich das Christentum dem römischen Reich gegenüber befand.

[3] Das sagt sehr offen und deutlich Hieronymus (Ep. 48, 13 ad Pammachium).

[4] Vgl. die kathol. Arbeiten: W. Koch, Die altchr. Apologetik des Christentums (Akademische Antrittsrede enth. in der Tübinger Theol. QS. 1908); J. Zahn, Die apolog. Grundgedanken in der Lit. der ersten 3 Jh. systematisch dargestellt (Würzburg 1899); M. Faulhaber, Die griech. Apologeten der klass. Väterzeit. I. Eusebius (Würzbg. 1895); A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jh. in hist.-system. Darstellung (Würzbg. 1895).

[5] Ein interessantes Beispiel sind die von Harnack übersetzten Responsiones ad Orthodoxos, Quaestiones Gentilium ad Christianos und Quaestiones Christianae ad Gentiles (Texte u. Untersuchungen 21, 3). Diese Literatur der „Fragen und Antworten“ war überhaupt beliebt. In späterer Zeit war sie wohl nicht mehr ernst gemeint; aus den älteren dialogischen Apologien der Väter aber ließe sich viel indirektes Material für die Geistesverfassung des Paganismus beibringen.

[6] Mißverständnisse gröbster Art werden wir auch bei denen kennen lernen, die sich ex officio der Bekämpfung des Christentums widmen. Vor allem fällt bei Lucian, Celsus (vgl. C. Celsum 5, 54; 6, 53), aber auch bei Plotin und selbst bei Julian (vgl. Ep. 43, 52; bes. Or. 7: christliche „Apotaktiker“ = Enkratiten) auf, daß sie den Gnostizismus und das kirchliche Christentum mangelhaft unterscheiden. Für Celsus mag das noch verständlich sein, bei Julian ist es unverzeihlich. Der entscheidende Grund liegt aber bei all diesen gelehrten Bücherschreibern wohl darin, daß sie das Ideal der Kirche als den fortlebenden Christus, das corpus Christi mysticum, überhaupt nicht verstanden. Übrigens beklagt sich schon Tertullian (Apol. 1f.), daß man sich keine Mühe gebe nachzuforschen, was eigentlich Christentum sei.

[7] Der cynisch-stoische und der christliche Wanderprediger waren freilich im 2. Jh. noch nicht so leicht zu unterscheiden. Manches, was wir für rein christlich halten, findet sich auch bei Seneca, Epictet oder Marc Aurel in schönen Worten ausgesprochen. Trotzdem liegt zwischen der stoisch-cynischen Diatribe und dem Evangelium eine tiefe Kluft. Erstere ist allerdings populäre Philosophie, aber nur letzteres ist Religion der Liebe, die sich zum Geringsten herabneigt und ihm den Bruderkuß gibt. Darüber vgl. man das gewiß unparteiische Urteil Wendland's, Die hellenistisch-römische

Kultur (Tübingen^{2} 1912) 232. Die Stimmung des 2. Jhs. hat P. Dörfler in seinem Roman „Neue Götter“ weiteren Kreisen zugänglich gemacht; für die Zeit Julians wäre an Ibsens Drama „Kaiser und Galiläer“ zu erinnern. Wenn Julian in seinen zwei Reden gegen die Aftercyniker im Grunde die Christen treffen wollte, so wäre das nur ein Beweis, wie wenig er und viele seiner Zeitgenossen das Christentum verstanden haben, obwohl inzwischen zwei Jahrhunderte verstrichen waren.

[8] Vgl. v. Christ, Geschichte d. griech. Literatur, II 1^{6} 380; II 2^{5} 612. Anders dagegen P. Allard, Hist. des persécutions II 68; IV 219^{2} und viele andere mit Berufung auf die Anklänge an christliche Schriften. Ich muß mich hier eines bestimmten Urteils enthalten.

[9] Misson S. J., Recherches sur le paganisme de Libanios (Louvain 1914) 157.

[10] Geschichte der byzantinischen Literatur^{2} 459f.

[10a] Selbst Proclus glaube ich nicht unter die Polemiker rechnen zu dürfen. Seine „18 Beweise für die Unvergänglichkeit der Welt“ trugen kaum im Titel eine Spitze gegen die Christen (vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2^{4} 838^{7}); Proclus ist ja erst 410 geboren! Jedenfalls handelt es sich nur um einen gelehrten Streitpunkt, von einer allgemeinen, offenen christenfeindlichen Stellungnahme konnte nicht mehr die Rede sein.

[11] Daß eine solche zusammenfassende Würdigung überhaupt möglich ist, verdanken wir vor allem folgenden Arbeiten: Keim, Celsus' Wahres Wort (deutscher Rekonstruktionsversuch). Zürich 1873. Koetschau Jahrbuch für prot. Theologie 18, 604ff. (genaue Disposition des Wahren Wortes), vgl. auch seine Ausgabe von Origenes Contra Celsum in: Die griech. christl. Schriftsteller der ersten 3 Jhe (Berlin 1899). Harnack, Die Bücher des Porphyrius gegen die Christen. Sitzungsberichte der preuß. Akad. der Wissenschaften in Berlin 1919 (auch Sonderdruck), dazu Sitzungsb. 1921, 266ff., 834f. C. J. Neumann, Juliani librorum contra Christianos quae supersunt. Lipsiae 1880 (auch deutsch übersetzt in eigener Ausgabe); dazu eine kleine aber wichtige Ergänzung: Theol. Lit. Zeitung. 1899 Nr. 10 Sp. 301. Ich beschränke mich auf diese Nennung der Texte. Wie viele Fragen damit zusammenhängen, welche Hilfsmittel zu ihrer Lösung uns die wissenschaftliche Literatur bietet und was der Verfasser diesen Werken verdankt, wird der Tieferdringende bald gewahr werden.

[12] Im folgenden C. C. mit Buch und Kapitel zitiert. Deutsch von J. Röhm in der alten Kemptener „Bibl. der Kirchenväter“ (1876/77); in der neuen steht Origenes noch aus.

[13] Vgl. C.C. 8, 2: ἀποτειχίζοντες ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρήγνυντες ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων. Daß das Christentum ungesetzlich, revolutionär ist, ist das Leitmotiv der ganzen Schrift: C. C. 1, 1.

[14] Fr. S. Muth, Der Kampf des Philosophen Celsus gegen das Christentum (Mainz 1899), eine gute katholische Monographie, zählt S. 176ff. achtundfünfzig Evangelienstellen auf, die Celsus berücksichtigt.

[15] Das beste, was Origenes Celsus entgegensetzt: Jesus braucht sich nicht zu verteidigen, das Leben seiner wahren Jünger spricht für ihn (C. C. Prooemium u. ä. 3, 29) konnten freilich schon Chrysostomus und Gregor von Nazianz nicht mehr so leicht Julian erwidern.

[16] Die in Betracht kommenden Texte bei C. Wolff, De philosophia ex oraculis haurienda (Berol. 1856) 141^{4}. 180f 183f. (aus Augstinus De civ. Dei 19, 23). Ich kann Wendland, Loesche und Harnack (vgl. Mission und Ausbreitung des Chr.^{3} I 415^{1}) nicht recht geben, daß Porphyrius hier günstiger über Christus urteile. Er wird doch eben nur unter der Voraussetzung von den Orakeln und Porphyrius anerkannt, daß er — die Orakel anerkennt. Und dann merkt man deutlich die Absicht: Christus wird gelobt, um seine unwürdigen Anhänger desto besser schmähen zu können. Bestätigt wird meine Ansicht durch Firmicus Maternus De errore prof. rel. 13, 4, der gegen diese Schrift des Porphyrius dieselben Vorwürfe erhebt, wie sie sonst gegen ihn gerichtet werden. Vgl. Christ II 2^{5} 682^{1}.

[17] Auch in einem großen, nurmehr bruchstückweise erhaltenen chronologischen Werk war wohl sein Hintergedanke, den Prioritätsbeweis der Christen für die Offenbarungsweisheit zu entkräftigen. Vergl. die oben angegebene Arbeit Harnacks über die Bücher des Porphyrius gegen die Christen S. 12[2]. Diese Arbeit wird im folgenden zitiert H. P. mit der Nummer der dort gesammelten Fragmente der Schrift des Porphyrius gegen die Christen.

[18] Grundlegend für Augustins Kritik am Neuplatonismus: De civitate Dei 9, 15—17; 10, 29 ff.; 12, 2. 13 ff.; 22; vgl. auch Conf. 7, 9 ff.; Retract. 1, 4, 7. Über Porphyrius sagt er De civ. Dei 10, 9 treffend, er schwanke zwischen Philosophie und Theurgie. Gegen dessen Evangelienkritik richtet er sein De consensu evangelistarum. Aber trotz aller Ausstände, die er an ihm macht, hält er ihn wert, z. B. De civ. Dei 19, 22. 23; 22, 27.

[19] Lactanz Inst. 5, 3 erwidert dem Hierocles, aus dem eigentlich Porphyrius spricht: affirmans deos esse et illos tamen subicis et mancipas ei Deo, cuius religionem conaris evertere: „Du behauptest es gebe Götter und mußt sie doch dem Gotte unterordnen und dienstbar machen, dessen Bekenntis du zu unterwühlen versuchst".

[20] Unrecht hat Geffcken, Kaiser Julian und die Streitschriften seiner Gegner (Neue Jhb. f. d. klass. Altertum 11 [1908] 194 f.) nicht, wenn er sagt, die antiken Streitschriften für und wider Christus stellten einen Typus dar. Man wundere sich nicht, wenn man die hier an christenfeindlichen Erzeugnissen nachgewiesene Methode auch bei den Kirchenvätern findet. Aber ihre tatsächliche innere Überlegenheit bleibt dabei bestehen.

[21] Solche Stellen, die einer ernsten Kritik wohl würdig sind, wären etwa H. P. n. 35. 90. 91. 94. Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, daß sich schon bei Plotin und noch mehr bei Porphyrius trotz allen Monismus orientalischer Dualismus eingeschlichen hat, der im späteren Neuplatonismus eine so üble Rolle spielt. Vgl. oben, was Augustin über Porphyrius sagt!

[22] Lact. a. a. O. Diese hier ganz neu auftauchende Injurie ist sonderbar. Geht sie auf eine Verwechslung Christi mit dem flüchtigen David zurück? (vgl. Allard, Hist. IV 219[1]). Das wäre dann freilich die denkbar schlechteste Empfehlung für Hierocles. Loesche weist auf C. C. 2, 12; 8, 14 als Parallelen hin. — Nebenbuhler Christ aufzustellen hat übrigens schon Celsus beliebt C. C. 3, 42 u. ö.

[23] Nisibis war dreimal von den Persern berannt worden. Die Einwohner der Stadt, großenteils überzeugte Christen, haben sie dem römischen Reich erhalten. Julians zwar von langer Hand vorbereiteter, aber von Opferschauern übelberatener und wie eine Verzweiflungstat durchgeführter Feldzug hat einen ungünstigen Frieden nötig gemacht, der die Stadt den Persern auslieferte.

[24] Ein Vergleich etwa zwischen den „Säulenhomilien" des hl. Chrysostomus und dem „Barthasser" Julians wäre ungemein anziehend und würde das Kräfteverhältnis zwischen Christentum und Heidentum grell beleuchten.

[25] Das oben zitierte Werk Neumanns über Julians Bücher gegen die Christen ist im folgenden abgekürzt mit N., Seitenzahl und Zeile. Außerdem ist unumgänglich: F. C. Hertlein, Juliani Imp. quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia. 2 voll. Lips. 1875—1876, (zitiert: Hertlein nur mit Seitenzahl und Zeile; denn der 2. Band ist fortlaufend paginiert). Julians philos. Werke sind in deutscher Übers. von Asmus zugänglich in der „Philosophischen Bibliothek" Nr. 116 (Leipzig 1908), sämtliche Werke in französischer Übersetzung von Talbot (Paris 1863).

[26] Es ist sehr wohl möglich, daß Julians Beispiel rasch Nachahmer gefunden hat. Der hl. Hilarius schrieb einen (uns verlorenen) Libellus contra Dioscurum medicum ad Sallustium praefectum. Dieser Dioscurus war ein Gesinnungsgenosse J's. Aber dergleichen Ableger mußten natürlich ebenso wie J's Stammbaum zugrunde gehen.

[27] Vgl. Wendland Die hellenistisch-römische Kultur[2] 179 f. Es mag hier wenigstens angemerkt werden, daß die hellenistische Kritik am Alten Testament sehr an Marcion erinnert. Ein genauer Vergleich wäre jetzt durch Harnacks neue Arbeit über Marcion bedeutend erleichtert.

[78] Die 6 Briefe an ihn unter Julians Briefen sind aus äußeren Gründen stark verdächtig, sprechen aber ganz die Psyche J's aus.

[79] Vgl. die schwächliche, moralisierende Empfehlung der Naturreligion in Ep. 51: die Sonne, den allen erkennbaren Wohltäter Helios, wollen die Alexandriner nicht göttlich verehren, dafür aber den unseren Vätern ganz unbekannten Jesus! Ähnliche Klagen lesen wir aber auch schon C. C. 8, 14.

[80] Die Antiochener spotten über seine Hyperfrömmigkeit (Misopogon, Hertlein 446; Julian konterfeit sich selbst: 467, 5). Chrysostomus nennt ihn „Opferfleischhändler", und selbst der nüchterne Heide Ammianus Marcellinus findet, daß Julian des Guten zuviel getan habe, während Libanius seinen Helden verherrlicht, daß er so vielen Göttern opfere.

[81] Man darf sich nicht beirren lassen, daß in den geringen Resten von Julians Galiläerschrift gerade die Polemik gegen die Juden einen so breiten Raum einnimmt. Das gehörte zum alten Rüstzeug der antichristlichen Literatur (vgl. C. C. 5, 2 ff.) J. hat anderwärts deutlich genug gezeigt, wieviel ihm an dem Wohlwollen der Juden gelegen ist. Sein Tempelbauversuch wird von ihm selbst verkündet: Ep. 25 und Fragm. ep. Hertl. 379; in der Galiläerschrift Nr. 216 spricht er nicht mehr davon, wohl weil die Tatsachen schon gesprochen hatten!

[82] Nr. 164, 16; 207, 9 ff.; 216, 16 ff.; 226, 16; ep. 63, 51; die Gedanken sind auch hier nicht neu: C. C. 3, 5. 59 ff. u. a. Harnack Porph. n. 27 f. 38. 73. 87; dagegen spricht Porph. n. 79 von einem christlichen Kult. Das christliche Opfer kennt natürlich auch J., aber absichtlich, ἀγωνιστικῶς schweigt er davon.

[83] Das belege ich gerade mit dem autobiographischen Hymnus in seiner Or. 7 ad Heraclium (Hertl. 294—304). Julian hofft durch die Gnade und die Nachfolge der Götter einmal selbst ein „Gott", θεός zu werden und den Vater aller Götter und Menschen, das neuplatonische Ur-Eine zu schauen. Klingt das nicht an die Vergöttlichungslehre des von ihm bestgehaßten Athanasius an? Ist er damit nicht weit entfernt von den Ansprüchen eines Domitian? Und steht das byzantinische Hofzeremoniell nicht Domitian näher als Julian? Als Mittel zum Zweck war ihm gewiß auch der Kaiserkult recht, da müßte er ja nicht der widerspruchsvolle, traditionsfreundliche Julian sein. Aber der Gegensatz ist nicht „Kaiser und Galiläer" (Ibsen), sondern viel eher „Sonne und Kreuz"!

[84] Diese bes. in einem allerdings bestrittenen Brief, den Papadopulos Kerameus im Rhein. Museum (Neue Folge 42 [1887] 25 ff. an erster Stelle) veröffentlicht hat.

[85] Vgl. die gründliche aber schon noch ergänzungsfähige Studie von G. Loesche „Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen die Christen das Werk des Celsus benutzt?" in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 27 [1883] 257—302.

Sonnenuntergang und Sonnenaufgang.

Nicht viele Jahre sind's her, da betrachtete ich als Student von der großen Säulenhalle des Borromäums (Pavia) aus an diesem Tage (2. Februar) einen wundervollen Sonnenuntergang hinter der im Winterschnee weiß schimmernden Kette der Apenninen. Wie lieblich ist ein solcher Untergang! Lieblich, weil die Sonne, die von uns scheidet, morgen mit all ihren Schätzen an Licht wiederkehrt. Allein jener Untergang, dem wir alle Tage beiwohnen müssen, der Untergang jener Sonne, die da gesetzt ist zur Erleuchtung der Völker, und die sich mehr und mehr in der Gesellschaft verbirgt, er hinterläßt nur bittere Trauer. Wird wohl diese Sonne aufs neue wieder aufgehen, wird die Gesellschaft wieder christlich werden, werden Güte, Reinheit und Glauben wiederkehren? Diese süße Hoffnung mag ich nicht fahren lassen. . . .

Entnommen dem Büchlein „Gedanken und Gebete des Prof. Contardo Ferrini" hsg. von Mut-Pellegrini (Dillingen 1924). Die Aufzeichnungen des edlen Mailänders (* 1859, † 1902) zeigen einen offenen Blick für Menschennot, Kulturwert und Naturschönheit; sein Gebetsleben ist an Messe und Kirchenjahr mitgebildet. Ferrini war zwei Jahre (1880/82) als Auslandsstipendiat in Berlin der unsere, und ist der erste Verbindungsstudent und neuzeitliche Hochschullehrer, dem die Ehre der Altäre in Aussicht steht.

Die Perle als religiöses Symbol.

Von P. Odo Casel (Maria Laach).

Der Hellenismus, dieser köstliche „Silberblick" der Weltgeschichte, in dem eine weder vorher noch nachher erreichte Verschmelzung morgen- und abendländischen Geistes eintrat, ist, wie der Mutterboden unserer gesamten abendländisch-christlichen Kultur, so auch der Quellpunkt unserer religiösen Formensprache in Liturgie und Mystik geworden. Nicht aus einem geschichtlichen „Zufall", sondern aus dem innern Wesen einer gottgewollten Entwicklung heraus sprechen wir noch heute in der Kirche die Sprache, die der christliche Genius aus dem unvergleichlichen Material, das der Hellenismus ihm darbot, geschaffen hat. Wo die Kirche in ihrer Liturgie in geheimnisvollen Symbolen von ihrer Liebe zu Christus spricht, tut sie es meist in Formen, Bildern und Zeichen, die das Evangelium aus dem Schatze der hellenistischen Religiösität ausgewählt und auf den wahren Besitzer und Münzherrn umgeprägt hatte, so wie einst die Juden, als sie aus Ägypten zogen, das heidnische Gold zu Geräten ihres wahren Gottes umschmolzen. Der Orient mit seinem Tiefblick für das Göttliche, das in Worten und Begriffen sich nicht ausdrücken läßt, schuf die Sinnbilder; der griechische Geist goß sie in klare, durchsichtige Form; das Evangelium gab ihnen ihren letzten, wahrsten Sinn. So ging es auch mit dem Bilde von der Perle, das wir im Anschluß an die Forschungen H. Useners[1] und R. Reitzensteins[2] kurz betrachten wollen.

Die Perle wächst im Meeresgrund, fern von den Augen der Menschen, verschlossen in eine Muschel, die in Schlamm gebettet ist. Dort im Dunkel reift sie heran und entfaltet ihre schimmernde Schönheit. Taucher müssen unter Lebensgefahr, oft lange Zeit vergebens, in die Tiefen hinabsteigen, um sie zu gewinnen. Wenn sie aber gefunden ist, von der Muschel befreit wird und ans Licht der Sonne kommt, fängt die Bescheidene an, edel zu leuchten. Sie wird hochgeschätzt von den Menschen, mit vielem Golde erkauft und schmückt den Hals der Königin. Im ewig unruhigen Meere geboren, leuchtet sie jetzt stetig im Lichte der Sonne.

Wie kam dies milde Licht in die dunkle Tiefe? Es konnte nur aus dem Lichtschatze des Himmels hinabgestiegen sein. Die Alten erzählten sich, die Muschel öffne zur Frühlingszeit ihre Schalen und empfange vom Mondgott den Himmelstau (so Sudines und Alexander Polyhistor);

[1] Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes. Vorträge u. Aufsätze (1907) 219—231.
[2] Besonders: Das iranische Erlösungsmysterium (1921).

oder aber der Blitz, das himmlische Feuer, schleudere den Lichtkeim in das Meer (Isidor von Charax).

Vom Himmel stammt also das Feuer der Perle. Vom Himmel stammt aber nach altorientalischer Anschauung auch die Seele. Bei den Mandäern und Manichäern finden wir eine geheimnisvolle Seelenlehre, die auf ältere orientalische Theologie zurückgeht. Danach ist die Menschenseele ein Götterkind, ja nach manchen eine Gottheit. Sie stieg vom Himmel herab, um den König der Finsternis unten in der Materie zu bekämpfen; oder sie ward von jenem geraubt und in sein finsteres Reich entführt. Nun liegt sie da im Schlamm und Unrat der Materie, verstrickt in die niedrigen Fesseln dieser Welt, wird trunken vom Schlummertrank der Finsternis und schläft ein. Sie wäre verloren, wenn nicht ihr besseres Ich, das im Himmel zurückgeblieben ist, herabstiege und sie aus dem Schlummer erweckte. So kommt denn der Erlöser, ihr eigenes besseres Selbst, ihr „Abbild“, der „Urmensch“, herab und ruft ihr zu: „Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin du entschlummert bist ... Ich will dich schmücken lassen ... Folge mir zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn.“ Oder: „Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist; wach auf und sieh auf mich. Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin.“ „Die Seele erwidert: „Ich bin ich, der Sohn der Zarten (d. h. der Götter); vermischt bin ich und Wehklagen seh ich; führe mich hinaus aus der Umklammerung des Todes.“ Der Erlöser: „O mein Körper! Der Lebendigen Kraft und der größten Welt Heil über dich aus deiner Heimat. Folge mir, Sohn der Sanftmut; den Lichtkranz setze auf das Haupt.“ Der Erlöser betrachtet somit die Seele als seinen Körper; er ist also ihr besserer Teil, die eigentliche Seele. Er kommt aus der Heimat und führt die Verirrte dorthin zurück. Er ist das Abbild der Einzelseele, aber auch die Gesamtheit aller Seelen. Er wird bald männlich gedacht als der Urmensch, bald weiblich als die Urseele, die Lichtjungfrau, die Göttin Seele (Psyche). Weil im Grunde die vom Himmel kommende und die in die Materie gebannte Seele identisch sind, so gilt schließlich der Erlöser selbst als in die Materie versenkt; er muß zuerst selber erlöst werden, um die andern erlösen zu können. Ormuzd, der Schöpfergott, gilt selber zuweilen als der Urmensch. Das ganze System ist stark pantheistisch. Der Erlöser ist eine Art Gottmensch, wenn auch in einem ganz andern Sinne als im Christentum. Unerkannt steigt er aus dem Lichtreich in die Weltfinsternis hinab, um die Gefangenen zu befreien; aber wenn er dann siegreich emporsteigt, zerbricht er die

Macht der dämonischen Archonten dieser Welt mit ihren Planetensphären in offenbarer Majestät. So wird sein Sieg, das Heimholen aller Seelen, zugleich zum Weltuntergang.

Diese Lehre wird im Kult für den einzelnen Gläubigen dargestellt und im Symbole gefeiert, als Unterpfand dafür, daß der Gläubige einst vom Erlöser sterbend befreit werden wird. So wird die Lehre zu Gebet und Handlung, zum Mysterium.

Wie sehr paßte auf dies Schicksal der Seele das Bild von der Perle!

In der Tat wird bei Mandäern und Manichäern die Seele „Perle“ genannt. Das Manvahmed, das „himmlische Abbild des Menschen“, ist die Perle. In einem manichäischen Liede[1] heißt es als Überschrift: „Der Angesprochene ist die Perle ...“ Das Gedicht ist die Ansprache des Erlösers an die Seele, die er zum Lichtreiche emporführt. Nach dem mandäischen Genzabuch fühlt sich die Seele schutzlos, bis er kommt, der König der Uthras (Engel); wenn er gekommen ist, ist sie als sein Sklave edler als alle Edeln. Er begrüßt sie „als die Perle, die aus dem Schatz des Lebens geschaffen wurde, die duftspendende, die den stinkenden Körper duftig machte, die lichtspendende, die das finstere Haus erleuchtete, die edelgeborene, die in dem Hause des Bösen eine Magd genannt wurde. Scheidet sie aus der Welt, so fragen deren Schatzmeister, wer die Perle herausgebracht hat, die das hinfällige Haus erleuchtete ...“[2] Ganz ähnlich heißt es in den von Lidzbarski herausgegebenen mandäischen Liturgien:[3]

Die Seele löste die Kette,
sie sprengte die Bande.
Sie legte den körperlichen Rock ab,
sie wandte sich um, erblickte ihn und erbebte.

Sie flucht dann dem Bildner des Körpers; der Erlöser aber spricht zu ihr:

„Geh in Frieden, du Edelgeborene,
die man in der Wohnung der Bösen eine Magd genannt.
Geh in Frieden, du reine Perle,
die du aus dem Schatze des Lebens geholt wurdest.
Geh in Frieden, du Duftspendende,
die du den stinkenden Körper duftend machtest.
Geh in Frieden, du Lichtspendende,
die du das finstere Haus erleuchtetest.
Geh in Frieden, Erwählte, Reine,
Sündenlose, ohne Fehl.“

---

[1] Reitzenstein 22. [2] Ebd. 55. [3] Mandäische Liturgien, mitgeteilt, übersetzt und erklärt (1920), S. 101 ff.

Die Seele fliegt und zieht dahin, bis sie zum Hause des Lebens kommt. Und die Uthras sprechen zu ihr:

„Nimm, zieh dein Gewand des Glanzes an
und setze deinen prangenden Kranz auf.
Steig empor, wohne in den Skinas,
der Stätte, an der die Uthras weilen."

So ist die Perle dem Schatze Gottes wiedergegeben, und in Glanz gehüllt, leuchtet sie im Lichtreiche. Doch schon vorher war sie ein Lichtfunke, ein Teilchen vom göttlichen Lichte, aber wie die Perle noch im Schlamme liegend. Ps.-Hieronymus de haeresibus 5[1] berichtet als Lehre der Manichäer: „In dem obern Quell, dem Flußbett des himmlischen Stromes, sei alles und allgemein miteinander vermischt und habe ein Wesen mit Gott. Ein Teilchen dieses Lichtes, das einst von den Finsternissen festgehalten worden sei, wolle Gott befreien; dieses nennen sie Margarita (Perle)." Das Johannesbuch der Mandäer erzählt, wie der Sohn des Lebens die Saat von Perlen und Edelsteinen in den vom Pflug (einem Gottwesen) aufgerissenen Boden sät[2].

Die Gnosis, die ja ganz mit orientalischer Mystik in hellenistischer Aufmachung gesättigt ist und diese bald mehr bald weniger mit christlichen Zutaten versetzte, übernahm auch das Bild von der Seelenperle. Aus der mandäisch-manichäischen Lehre von der Perle als der Urseele erklärt sich restlos der Seelenhymnus der gnostischen Thomasakten[3]. Aus dem Osten, der Heimat des Lichts, schickt der König seinen Sohn nach Ägypten, um dort die kostbare, von dem Drachen bewachte Perle zu holen. Dieser aber läßt sich von dem Bösen betören, von ihrem Brote zu essen und ihrem Tranke zu trinken; er sinkt in Schlaf und vergißt der Perle. Ein Brief des Vaters weckt ihn; er nimmt die Perle und steigt zum Vater empor, der ihn in das Lichtkleid, sein eigenes besseres Ich, hüllt. So ist im Grunde der Königssohn selbst, der erlöste Erlöser, die Perle.

So verstehen wir es nun, wenn schon in der Gnosis der Erlöser Christus, auf den die Gnostiker manche orientalischen Lehren übertrugen, Perle genannt wird. Im Hymnus der gnostischen Johannesakten Kap. 109 heißt es: „Wir preisen deinen Sprossen, den Logos,

---

[1] Bei Öhler, Corpus haeresiol. 1, 286 f. (Usener 229 Anmerkung 1). [2] Johannesbuch der Mandäer herausgegeben von M. Lidzbarski (1915) Kap. 49 Der Pflug. — Das von Usener 223—225 über Aphrodite als Perlengöttin und ihre angebliche Nachfolgerin Pelagia-Margarita Gesagte ist abzulehnen: vgl. auch Reitzenstein S. XI. [3] Vgl. Reitzenstein 70 f.

die Gnade, den Glauben, das Salz, die unaussprechliche Perle (τὸν ἄλεκτόν μαργαρίτην), den Schatz, den Pflug, das Netz, die Majestät, das Diadem." Alle diese Bilder bezeichnen den Erlöser[1]; er ist der göttliche Margarites (μαργαρίτης ist männlich).

Die katholischen Christen brauchten sich nicht zu scheuen, das schöne Bild von der Perle auf ihren Heiland anzuwenden. Es geschah vor allem durch die katholischen „Gnostiker", den tiefsinnigen Clemens von Alexandreia und Origenes. Clemens sagt im Paidagogos (II § 63, 5): „Die Perle symbolisiert den Logos". Im selben Buche (II § 118, 4 f.) tadelt er die Frauen, die sich mit Perlen schmücken: „Die kostbare Perle hat sich ganz besonders in den Frauengemächern eingebürgert. Sie wächst in einer Muschel, die den Steckmuscheln ähnlich ist; an Größe ist sie einem großen Fischauge gleich. Jene Unseligen schämen sich nicht, um einer kleinen Muschel willen sich soviel Arbeit zu machen. Und sie hätten doch die Möglichkeit, sich mit einem heiligen Steine zu schmücken, dem Logos Gottes, den die Heilige Schrift einmal Perle nennt, dem durchsichtig reinen Jesus, dem im Fleische beschauenden Auge, dem durchscheinenden Logos, durch den das Fleisch kostbar ist, wenn es im Wasser wiedergeboren wird. Denn jene Muschel, die im Wasser wächst, bedeckt rings das Fleisch, aus diesem aber geht die Perle hervor". Clemens findet also im Bilde der Muschel, in deren Fleisch die Perle wächst, einen Hinweis auf den menschgewordenen Logos, Jesus; nach dem Vorbild dieser himmlischen Perle werden die Christen auch im Wasser der Taufe wiedergeboren. Jesus die Perle, die in Jesu Wiedergeborenen Perlen — das ist wohl der Gedanke des Schriftstellers. Eine ähnliche Clemensstelle wird angeführt in der Nicetascatena zu Matth. 13, 46 (von der kostbaren Perle) bei Corderius[2]: „Aus Clemens: Eine Perle ist auch der durchleuchtende und reinste Jesus, den die Jungfrau aus dem göttlichen Blitze geboren hat. Denn wie die Perle, in Fleisch und Muschel und Feuchtigkeit geboren, ein Körper ist, feucht und durchscheinend von Licht und voll von Pneuma, so ist auch der fleischgewordene Gott-Logos geistiges Licht, hindurchscheinend durch [Licht und][3] feuchten Körper". Wenn oben schon die Lichtperle, die in dem Fleisch der Muschel ruht, ein Bild der Menschwerdung Gottes war, so wird hier auch die orientalische Anschauung von dem perlenzeugenden Blitz auf die Inkarnation angewandt. Wir werden gleich dies Bild wiederfinden und fügen nur noch eine Stelle

---

[1] Vgl. Reitzenstein S. XI. [2] Symb. in Matth. tom. alter p. 492, zitiert bei Stählin zur oben besprochenen Stelle. [3] Diese beiden Worte sind m. E. zu tilgen.

aus Clemens ein, die für ihn jedenfalls auch eine Beziehung auf Christus enthält (Stromata I § 16, 3): „Unter den vielen kleinen Perlen ist die eine, unter dem großen Fischfang der Schönfisch". Wie ΙΧΘΥΣ (der Fisch) ein Sinnbild Christi ist, so auch die eine Perle.

Am häufigsten und genauesten hat der Syrer Ephrem das Bild von der Entstehung der Perle ausgeführt, um aus ihm gegenüber den Doketen die Menschwerdung Gottes und die jungfräuliche Geburt Christi aus Maria zu erweisen[1]. „Ich kenne", sagt er einmal, „Christus als die Wahrheit, und in der Perle bewundere ich ihn als Gott, der aus der Jungfrau den Menschen angenommen hat". Der Blitz, der die Perle zeugt, bedeutet die Gottheit, Blitz und Wasser mischen sich und dringen in die im Wasser wachsende Muschel ein, die sich schließt und aus Feuer und Wasser die Perle entwickelt; so ist in Christus die Gottheit mit dem aus Maria genommenen Fleische vereint. Die Perle löst sich zu ihrer Zeit von dem Tiere ab, ohne dessen Wesen zu ändern; so hat Christus das Siegel der Jungfräulichkeit Mariens nicht zerbrochen.

All dies führte dazu, daß man ohne weiteres den Heiland den Margarites, die Perle, nannte. Gregor von Nazianz sagt (in der 39. Rede § 16): „Jesus wird genannt Lamm und Perle und Tropfen usw."[2]

Zu dieser Gleichung hatte der himmlische Margarites selbst beigetragen, als er (Matth. 13, 45 f.) das Himmelreich mit der Perle verglich, und zwar mit der einen kostbaren (vgl. oben das Sprichwort bei Clemens): „Mit dem Himmelreiche ist es, wie wenn ein Kaufmann schöne Perlen sucht. Wenn er die eine kostbare Perle gefunden hat, geht er hin, verkauft alles, was er hat und kauft sie". Da die Christen das Himmelreich in dem König dieses Reiches sahen, wurde er die „eine kostbare Perle", der Margarites. Die erwähnten orientalischen Bilder stärkten nur diese Gleichung. In der römischen Liturgie fand der Gedanke zeitweilig einen Ausdruck darin, daß am 1. Januar, der Circumcisio Domini, die als Marienfest gefeiert wurde, jene Stelle aus Matthäus auf die Geburt Jesu bezogen wurde[3].

Der Heiland hatte (Matth. 7, 6) geraten, nicht die Perlen den Schweinen vorzuwerfen, d. h. die Mysterien des Himmelreichs nicht Unwürdigen preiszugeben. Schon früh wurde das in der Arkandisziplin auf die Eucharistie angewandt, so schon in gewissem Grade in der Zwölfapostellehre (um 100) Kap. 9, 5: „Von diesem (d. h. der Eucharistie) hat der Herr gesagt: ‚Gebet das Heilige nicht den Hunden'". Hier konnte man leicht die folgenden Worte von der Perle ergänzen

---

[1] S. Usener 220 f. [2] Ebd. 220 Nr. 1, wo noch mehr Belege; ferner 227. [3] Ebd. 219.

und dies Bild auf die Eucharistie anwenden, die damit als Perle bezeichnet wäre. Das geschieht tatsächlich in der im 6. Jahrhundert verfaßten Passio Stephans I, wo erzählt wird, Tarsicius habe „die Perlen nicht den Schweinen übergeben“ wollen (porcis prodere margaritas). Diese Anwendung auf die Eucharistie ist nur ein Ausfluß der Anwendung auf Christus[1].

Da der Heiland das Himmelreich als die kostbare Perle bezeichnet hatte, lag es nahe, den Weg der Heiligkeit, der zum Himmelreich führt, als Perle zu verehren, besonders den engen, steilen Weg des Martyriums und der Jungfräulichkeit. Ignatios von Antiocheia nennt im Briefe an die Epheser 11,2 seine Fesseln „pneumatische Perlen“: „In ihm (Christus) trage ich die Fesseln, die pneumatischen Perlen; in ihnen möge es mir zuteil werden, aufzuerstehen durch euer Gebet“. Ähnlich schreibt Polykarp an die Philipper 1,1: „Die Fesseln sind Diademe der Auserwählten“ (die Diademe waren mit Perlen geschmückt). In dem unter dem Namen des hl. Athanasios gehenden Buche über die Jungfräulichkeit Kap. 24 wird diese Tugend gepriesen: „O Jungfräulichkeit, kostbare Perle, für viele unsichtbar, nur von wenigen gefunden!“ Hier ist also das Bild noch lebendig gefühlt. Im 9. Kapitel werden die „Lehren Gottes“ im Anschluß an Matth. 7,6 als „kostbare Perlen“ bezeichnet, „die nur den Würdigen gegeben werden“. Die römische Liturgie singt von den Jungfrauen (und Witwen): „Gleich ist das Himmelreich einem Kaufmann, der gute Perlen sucht; nachdem er die eine kostbare gefunden, gibt er alles hin und kauft sie“. So wird Margarita zu einem inhaltsreichen Frauennamen, der besonders Martyrinnen und Jungfrauen schmückt. Aus dem Margarites wurde im Lateinischen margarita, wegen seiner Endung bald als weiblich betrachtet und deshalb als Frauennamen verwandt[2].

Unsere kurze Betrachtung hat uns gezeigt, wie tief der Sinn des Namens ist, der erst im Christentum seinen vollsten Klang erhielt: Margarites - Christus - Himmelreich - Wiedergeburt - Lichtseele - Martyrium - Jungfräulichkeit — all das deutet sich geheimnisvoll an in dem Symbol der Perle, der Margarita.

---

[1] In den orientalischen Liturgien wird zuweilen eine Partikel der Hostie als Margarita bezeichnet; so z. B. bei Joh. von Tella, Quaestiones de rebus variis, ed. Th. J. Lamy, Diss. de Syrorum fide 70 f.

[2] Es wäre wichtig, das Fortleben des Bildes im Mittelalter zu verfolgen. — Aus späterer orientalischer Poesie mache ich aufmerksam auf die Hymnen des Manikka-Vasagar aus dem Indien des 9. Jahrhunderts nach Chr. (herausgegeben von W. Schomerus, Jena 1923), der seinen Gott Schiwa auch als Perle besingt, z. B. S. 23, 26, 126, 155 usw.

Der Wandel in der Gegenwart Gottes und die hl. Theresia.

Zum Tag der Heiligen, den 15. Oktober.*

Von P. Alois Mager (Beuron).

Wie man über die religiöse Lage unserer Zeit auch denken mag, es offenbart sich doch in vielen Seelen ein unbeschreibliches Verlangen nach innerem Leben, nach Gottesliebe, nach Heiligkeit. Aber trotz ernsten Wollens und edlen Strebens will kein greifbarer Fortschritt sich einstellen. Sie sind bereit, alle Opfer zu bringen, um den Schatz im himmlischen Acker zu heben; sie werden unruhig und mutlos und leben sich nach und nach in die Überzeugung ein, als wäre innerliches Gebet, Heiligkeit nur der Anteil einiger weniger Auserwählter. Es wird daher nur erwünscht sein, einmal die große Lehrmeisterin des geistlichen Lebens, die hl. Theresia, in einer Frage zu hören, die nicht bloß nach ihr, sondern nach allen Mystikern und Heiligen im Mittelpunkt des christlichen Vollkommenheitsstrebens steht, über den Wandel in der Gegenwart Gottes.

Wer vom Wandel in der Gegenwart Gottes bei der hl. Theresia sprechen will, muß gleichsam ihr ganzes inneres Gebetsleben vor uns entfalten. Und das Gebetsleben der großen Reformatorin des Karmeliterordens bringt vielleicht am wahrsten und tiefsten das katholische Frömmigkeitsideal der nachtridentinischen Reform überhaupt zur Ausprägung. Es umschließt den ganzen Reichtum und die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit katholischen Betens, angefangen von den untersten Stufen des schlichten mündlichen Gebetes bis hinauf zu den letzten in diesem Erdenleben überhaupt erreichbaren Höhen mystischer Beschauung. Wir können aber die Lehre der Heiligen von Avila über den Wandel in der Gegenwart Gottes und über ihr innerliches Gebet erst dann in ihrer vollen Bedeutung würdigen, wenn wir die Geistesart der hl. Theresia im allgemeinen kennen.

Wenn auch Gott und Göttliches ewig unveränderlich bleiben, wenn das Heiligkeitsideal somit zu allen Zeiten, im christlichen Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit im Grunde dasselbe ist, so sind doch die Menschen, die das Göttliche empfangen und das Heilige in sich verwirklichen, der Entwicklung unterworfen. Daß eine Entwicklung in der Menschheit stattgefunden hat und fortwährend stattfindet,

---

* Vgl. aus früheren Aufsätzen des Verfassers in dieser Zeitschr. zur Mystik der hl. Theresia: bes. die Jahrgänge 1919, 129ff.; 1920 40ff. — zum Wandel in der Gegenwart Gottes: Jahrgang 1921, 1ff. und 96ff. Anm. d. Schriftl.

ist wohl außer Zweifel. Wenn wir von Kenntnis der Geistesart der hl. Theresia sprechen, so meinen wir damit, daß ihre seelische Einstellung aus der geistigen Entwicklungsstufe heraus erklärt werden muß, auf der die Menschheit zu ihrer Zeit stand. Es war die beginnende Neuzeit, in der die spanische Kultur mit die größte Rolle spielte. Wäre das Wort „modern" nicht so abgegriffen, so vielseitig erblich belastet, so sagten wir am einfachsten: die Geistesart der hl. Theresia ist durch und durch modern.

Ein Hauptmerkmal für die Eigenart der Neuzeit ist es, daß ihr Interesse vor allem dem Einzelseelenleben, der Einzelpersönlichkeit zugewendet ist. Wie sie die Neue Welt entdeckte, so entdeckte sie in gewisser Hinsicht auch erst die Eigenwertigkeit und einzigartige Würde der menschlichen Persönlichkeit. Ich enthalte mich jeden Werturteils über diese Entwicklung. Es soll nur eine Tatsache festgestellt sein. Und diese Tatsache ist von der größten Bedeutung für das Verständnis der Geistesart der hl. Theresia.

Im übernatürlichen religiösen Leben wirken immer zwei Faktoren zusammen: Natur und Gnade. Unter Natur verstehen wir hier alles, was in einem Geschöpfe vorausgesetzt wird, damit die Gnade ihre Wirksamkeit entfalten kann: geistige Seele, bestimmte Anlagen und Vorbereitungen des inneren Menschen, vor allem freie Willensbetätigung und Mitwirkung des Willens. Ohne freie Willenstat wird der erwachsene Mensch Gnaden weder empfangen noch bewahren, noch auch sie wiedergewinnen und steigern. Unter Gnade verstehen wir alles, was von der überströmenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes geschehen muß, damit die in Freiheit mitwirkende Seele zur Anteilnahme am innerdreifaltigen Leben Gottes und zur innigsten Vereinigung mit den drei göttlichen Personen erhoben werden kann. Es bedarf keiner langen Ausführungen, daß die Gnade immer das Erste, Anstoßgebende, das unendlich über alles Geschöpfliche Erhabene ist. Gott und Gnade können nie von Menschenwillkür und Menschenwillen abhängen. Gott liebt und gibt sich hin in absoluter Freiheit. Ewig wahr bleibt das Apostelwort: „Wir könnten Gott nicht lieben, wenn er uns nicht zuvor liebte." Damit aber ist die Bedeutung des freien Mitwirkens des Menschen in keiner Weise geschmälert.

Frühere Jahrhunderte waren theologisch so von der göttlichen Güte und Gnade gefangen, daß ihnen gegenüber Natur und Seelenleben als unwichtig, ja nichtig erschien. Auch die Lehrbücher über das geistliche Leben bringen fast ausschließlich solche theologische Erwägungen und Betrachtungen. Die Bedeutung des freien Mitwirkens des Menschen wurde

zwar nie verkannt, vielmehr mit aller Schärfe betont; aber man dachte nicht daran, den seelischen Aufbau und die psychologische Bedeutung des freien Mitwirkens in der Wirklichkeit des Einzelseelenlebens zu erforschen und all die Einzelheiten und Zusammenhänge klar zu legen, die hiebei zu beachten sind. Das nun ist gerade das Kennzeichnende jener Frömmigkeit, die mit dem Zeitalter der hl. Theresia einsetzt, daß ihre Aufmerksamkeit vor allem der Natur und dem seelischen Leben zugewendet ist. Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, die im Auserwählungsproblem gipfelt, stand als treibende Kraft im Mittelpunkt des Reformationszeitalters. Die Reformatoren wollten die Natur aus der Erdrückung durch die Gnade befreien. Sie wurden dabei vom Geist der Zeit geleitet. Die Loslösung wurde aber so gründlich vollzogen, daß alle Brücken zwischen Natur und Gnade zerbrachen. Das freie Mitwirken des Menschen wurde geleugnet. Das Recht der Natur, nach den ihr innewohnenden, doch erbsündig belasteten Trieben sich auszuleben, wurde ausgerufen. Das war die Befreiung der Natur: in Wirklichkeit der Keim zur schlimmsten Verklavung.

Das Gnadenproblem beschäftigte auch die katholische Theologie. Es war im Land und im Zeitalter der hl. Theresia, wo die Gnadenlehre der Kirche ihre heute noch gültige Formulierung fand. Auf der einen Seite war man, vom Geiste der Zeit erfaßt, auf die Natur, das Seelenleben, die Einzelpersönlichkeit eingestellt. Man mußte dieser Tatsache Rechnung tragen. Auf der anderen Seite galt es der Freilassung der Natur durch die Reformatoren eine Schranke entgegen zu setzen. Mit allem Nachdruck mußte die Freiheit des menschlichen Willens betont werden. Aus diesen beiden Erwägungen heraus wuchs die Gnadenlehre des Molinismus, der vor allem an die freie Mitwirkung des Menschen dachte. Der Molinismus war eine zeitgeschichtliche Notwendigkeit. Damit das Gleichgewicht des Verhältnisses zwischen Gnade und Natur ja nicht zu gunsten der Natur verschoben würde — nach dieser Richtung zog ohnedies der Zeitgeist — erhob sich eine Gegenbewegung, die mit Eifer für das Erstlingsrecht der Gnade gegenüber der Natur im Sinne der früheren Zeiten eintrat, der sogenannte Thomismus. Beide scheinbar einander widersprechenden Gnadenlehren hat die Kirche gelten lassen, ein Zeichen, daß beide einen Wesensfaktor im Heilswerk betonen. Jede für sich genommen wäre einseitig und bliebe, wie der hl. Franz von Sales meint, nicht fern von den Grenzen des Irrtums. Die Vertreter des Molinismus waren die Väter der Gesellschaft Jesu, die Vertreter des Thomismus die Dominikaner. Bemerkenswert ist, daß die Seelenführer und Beichtväter, die einen

entscheidenden Einfluß auf das Leben der hl. Theresia ausübten, aus diesen beiden Orden waren. Es ist auch bezeichnend, wie der beiderseitige Einfluß nach verschiedenen Richtungen sich geltend machte. Die Dominikaner, insbesondere der Begründer des Thomismus, P. Banez, der treue Freund und Seelenratgeber der Heiligen durch lange Jahre hindurch, trug vor allem zur theologischen Klärung und Rechtfertigung ihres mystischen Gebetslebens und zur Verteidigung ihrer Kirchlichkeit vor der Inquisition und der öffentlichen Meinung bei. Die Anleitung und Führung im inneren Gebetsleben bis hinauf zu den Höhen der mystischen Beschauung empfing sie aber von Vätern der Gesellschaft Jesu.

Es wird wohl nie gelingen, die Schriften der hl. Theresia einer der beiden Gnadenlehren einzureihen. Inhalt und Lehren stehen über beiden. Das Leben der Heiligkeit wie es Theresia führte umschlingt beide Gegensätze in vollendeter Einheit. Was der theologischen Wissenschaft nicht gelingen wollte, löste sie praktisch durch ihr Leben. Eines ist dabei unverkennbar, jede Seite ihrer Schriften bestätigt es, die hl. Theresia war in der praktischen Durchführung des Heiligkeitsideals modern eingestellt. Ihr Hauptaugenmerk ist auf die Natur, auf die seelischen Vorgänge im Gebetsleben gerichtet.

Nie hat ein Heiliger oder eine Heilige vor ihr die seelische Seite im Gnadenleben so in die kleinsten Bestandteile zergliedert, die Bedeutung des freien Mitwirkens der Seele, ihre natürlichen Hemmungen und Förderungen so tief erfaßt wie Theresia. Papst Pius X. rühmt sie in seinem Schreiben an den Karmelitergeneral mit Recht als die unvergleichliche Meisterin der Psychologie der Mystik. Die hl. Theresia bleibt der lebendige Beweis dafür, wie die Natur fast ausschließlich betont werden kann, ohne daß der Gnade irgendwie Eintrag geschieht. Wer hat jemals ergreifender, mit glühenderer Liebe, mit unbedingterer Hingabe Gottes Liebe, Weisheit und Majestät und die Wunder seiner Gnade besungen als sie? Ihre eigene Lebensbeschreibung betitelt sie „Das Buch von den Erbarmungen Gottes". Wenn im Credo der heiligen Messe, so erzählt sie selber, das cuius regni non erit finis, „seines Reiches wird kein Ende sein", erklang, da war das Innerste ihrer Seele erschüttert ob der unendlichen Herrschermacht und alles umfassenden Oberherrlichkeit Gottes. Kann sie jemals Naturalist sein, die einen so heroischen Glauben und eine so unergründliche Ehrfurcht für alles Übernatürliche, für die Gnade hatte? Kann sie Subjektivist und Individualist heißen, die mit einer so restlosen Hingabe die Gemeinschaft umfing, daß sie bereit war, für die geringste Zeremonie der heiligen Kirche ihr Leben zu lassen?

Und doch ist diese hl. Theresia in ihren Schriften fast ausschließlich im Bann der seelischen Seite des Gebetslebens. Sie schildert, wie die Seele und ihre einzelnen Fähigkeiten im Gebet und Gnadenleben sich verhalten und verhalten sollen. Sie beschreibt die qualvollen Nächte, die dunklen Täler, die lichten Tage und die wonnetrunkenen Höhenwanderungen der Seele, die nach Gott und seiner Vereinigung strebt. Sie kennt genau die seelischen Hemmungen und Förderungen im Gebetsleben. Sie durchschaut tief den Einfluß des Leiblichen, des Physischen und Physiologischen auf das Seelenleben. So schreibt sie einmal: „Die Veränderungen der Witterung und der Umlauf der Körpersäfte üben oftmals einen solchen Einfluß auf die Seele aus, daß sie ohne ihre Schuld nicht tun kann, was sie will, sondern auf alle Weise leidet; je mehr man zu solchem Zweck der Seele Gewalt antut, desto mehr verschlimmert sich das Übel und desto länger hält es an." Sie gibt den Rat, in solchen Fällen die Gebetsstunde zu verlegen, sich äußeren Beschäftigungen und Zerstreuungen im guten Sinn hinzugeben. Ihre moderne Geistesart zeigt sich vor allem auch darin, daß sie sich nicht auf Lehren und Theorien stützt, wie z. B. der hl. Johannes vom Kreuz, sondern auf Erfahrung und auf Beobachtungen, die sie an sich oder anderen gemacht hat. Ohne Erfahrung, so wiederholt sie unzählige Male, kann niemand die Zustände des inneren Gebetslebens begreifen. Aus dieser Einstellung heraus besteht die Heilige so sehr auf individueller, persönlicher Seelenbehandlung. Immer wieder betont sie die Notwendigkeit persönlicher Seelenaussprache und individueller Seelenführung. Wohl niemand vor ihr hat die Notwendigkeit einer Seelenleitung so nachdrücklich betont. Sie hält nicht zurück mit scharfer Kritik, wenn es sich um Unfähigkeit und Verständnislosigkeit der Beichtväter handelt. Sie stellt hohe Anforderungen an Beichtväter und Seelenführer. Sie fordert von ihnen nicht so sehr persönliche Frömmigkeit, so erwünscht diese ihr auch ist, sondern wie auch der hl. Ignatius vor allem Gelehrsamkeit. Es berührt ganz eigenartig, dieses unbedingte Vertrauen der Heiligen auf Wissenschaft und Gelehrsamkeit. „Ein echter Gelehrter", ruft sie begeistert aus, „hat mich noch nie getäuscht." Es kann aber den nicht überraschen, der die moderne Geistesart der Heiligen kennt. Sie selber hält sich mit Vorliebe und fast ausschließlich an die großen zeitgenössischen Gelehrten aus dem Jesuiten- und Dominikanerorden. Mit sicherem Gefühl und heiligem Freimut geht Theresia von dem theologisch richtigen Gedanken aus, von seiten Gottes könne im Gnaden- und Gebetsleben kein Fehler begangen werden. Gott liebt alle Seelen mit unaussprechlicher Liebe

und will, daß alle Menschen selig werden. Fehler können aber auf Seite des Menschen unterlaufen. Sie stammen meist aus Unkenntnis über Eigenart und Aufbau des Seelenlebens, über die Gesetze, Art und Weise sich zu betätigen, über die zahlreichen physikalischen, biologischen und physiologischen Bedingungen des Seelenlebens, über Natur und Wirkungsweise des Willens usw., überhaupt über das seelische Verhalten im allgemeinen. Aus dieser Quelle strömen die Hemmungen und Förderungen, die dem Gnadenwirken Gottes in der Seele werden. Von Ausnahmefällen abgesehen, wird diese Erkenntnis nicht auf dem Wege himmlischer Erleuchtungen, sondern auf dem Wege der Wissenschaft erworben. Darum die hohe Bedeutung, die die hl. Theresia der Wissenschaft für das Geistliche beilegt. Noch einmal sei es übrigens wiederholt: diese Betonung des Natürlichen, des allgemein Menschlichen verkennt oder beeinträchtigt das Übernatürliche in keiner Weise. Das Geheimnis des geistigen Lebens, soweit es entschleiert werden soll, ist nicht das Geheimnis der Gnade — wer wollte dieses jemals ergründen! — es ist das Geheimnis der menschlichen Seele. Hier liegt der Schlüssel verborgen zu Fortschritt und Rückgang, zu Tod und Leben, zu Wohl und Wehe des geistlichen Lebens. Dabei bleibt doch wahr, daß die Gnade immer das Erste, Schöpferisch-Wirkende ist. Das Geheimnis der menschlichen Seele ist ein natürliches; es kann mit natürlichen Erkenntnismitteln enthüllt werden. Es geschieht in der Wissenschaft.

Wenn scheinbar bis jetzt nur wenig die Rede vom Wandel in der Gegenwart Gottes war, so konnten wir doch die bisherigen Ausführungen nicht umgehen, wenn wir Wesen, Sinn und Bedeutung des Wandels in der Gegenwart Gottes bei der hl. Theresia verstehen wollen. Jetzt können wir ohne lange störende Erklärungen und Nebenbemerkungen in kurzen Strichen ein Bild von dieser Übung des geistigen Lebens entwerfen.

Der Wandel in der Gegenwart Gottes ist für die hl. Theresia gleichbedeutend mit innerlichem Gebet. Innerliches Gebet aber ist jene Gebetsweise, die in organischer Entfaltung und Vollendung übergeht in das mystische Leben. So erhält die Lehre vom Wandel in der Gegenwart Gottes auch bei ihr jene überragende Stellung, die sie bei allen früheren Schriftstellern des geistigen Lebens einnimmt. In der Gesamtausgabe der Werke der hl. Theresia findet sich eine Zusammenstellung der Lehren und Ermahnungen, die die Heilige nach ihrem Tode einigen ihrer geistlichen Söhne und Töchter gab. Eine von ihnen lautet: „Befleißt Euch, die Tugenden zu üben und zu erlangen, die mir während meines Lebens am meisten gefallen haben, an erster Stelle den Wandel

in der Gegenwart Gottes verbunden mit dem Bemühen, alle Werke in Vereinigung mit Christus zu vollbringen." Wandel in der Gegenwart Gottes in Vereinigung mit Christus, das empfiehlt sie somit als Lebensziel. Was bedeutet nun dieser Wandel in der Gegenwart Gottes im Sinne der hl. Theresia? Warum mißt sie ihm eine so hohe Bedeutung bei?

Die Heilige ist tief durchdrungen von der Wahrheit unseres Glaubens, daß Gott als Schöpfer und Erhalter allüberall, in allen Dingen gegenwärtig ist. In einer besonderen Weise sind die drei göttlichen Personen gegenwärtig in den Seelen, die durch die Gnade teilhaben am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit. Diese Tatsache unseres Glaubens ist es nicht allein, was Theresia und andere aszetische und mystische Schriftsteller unter dem Wandel in der Gegenwart Gottes verstehen. Alle Geschöpfe, auch die leblose Natur wandeln auf diese Weise natürlich und alle Seelen im Stande der Gnade auch übernatürlich in der Gegenwart Gottes. Die hl. Theresia versteht mehr darunter. Darüber hat sie sich an verschiedenen Stellen ihrer Schriften klar ausgesprochen. In der Gegenwart Gottes wandeln heißt, daß man sich der Tatsache der Allgegenwart Gottes und der Einwohnung der drei göttlichen Personen in der begnadeten Menschenseele recht oft und lebhaft bewußt wird. Dieses häufige, möglichst immerwährende Denken an Gott soll unseren Willen anregen, unser ganzes Leben nach dem Willen Gottes umzugestalten. Sittliche Umwandlung des inneren Menschen, Ablegung des alten Menschen und Antun des neuen, das Erwerben von Tugend und eine gewisse Leichtigkeit, auf alle Anregungen des Geistes Gottes zu antworten, das ist es, worauf der Wandel in der Gegenwart Gottes abzielt. In übernatürlicher Beziehung sollen wir angespornt werden, uns dem Ideal zu nähern, das wir im Begriff der Heiligkeit zusammenfassen. Heiligkeit ist nichts anderes als die möglichst vollkommene Läuterung und Vergeistigung unserer durch die Erbsünde gestörten und in das Sinnliche verstrickten Natur. Es ist die innere Fertigkeit zu heroischer Tugendhandlung, ein Seelenzustand, der uns im Jenseits zur Teilnahme an jener göttlichen Lebensfülle befähigt, die von den Theologen visio beata, „selige Anschauung", genannt wird. Es ist jene Vergeistigung, die in der Auferstehung des Fleisches ihren Höhepunkt erhalten wird, wo nicht bloß der Leib an den Eigenschaften des verklärten, Gott schauenden Geistes teilhaben, sondern der Widerschein göttlicher Verklärung auch die vernunft- und leblose Schöpfung zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde umgestalten wird. So wird der Wandel in der Gegenwart Gottes zum psychologisch wirksamsten Mittel, das christliche Lebens- und Heiligkeitsideal zu verwirklichen.

Werden aber durch diese starke Betonung des Wandels in der Gegenwart Gottes die von Christus eingesetzten Sakramente und der von ihm gestiftete Kultus in ihrer Bedeutung nicht zu leicht beeinträchtigt? Diese Gefahr bestand zur Zeit der hl. Theresia und führte eine gewisse Mystik auf bedauerliche Abwege. Die Heilige und ihre Lehrer vermieden diese Klippe. Das Sakramentale und Kultische erstrahlt bei ihnen in der ganzen Einzigartigkeit göttlicher Wirkungsweise. Wir kommen hier wieder auf einen Gedanken zurück, der oben schon berührt wurde. Entsprechend ihrer Zeit hat die hl. Theresia vor allem den seelischen Anteil, das freie Mitwirken des Menschen am Heilswerke im Auge. Unbeschadet der überragenden Bedeutung der Sakramente bildet der Wandel in der Gegenwart Gottes die eigentliche Triebkraft im Mitwirken von seiten des Menschen. Das Mitwirken des Menschen vollzieht sich in der Betätigung der geistigen Kräfte: Verstand, Wille, Gedächtnis. Der Wille gibt den Ausschlag. Denn nur in freier Willenstat vollzieht sich die innere Umwandlung des Menschen. Der Wille kann aber, wie die Heilige einmal treffend bemerkt, nicht tätig sein, wenn das Erkennen versagt. Der Wandel in der Gegenwart Gottes, der Gedanke an Gott und Göttliches soll den Willen veranlassen, nie anders zu handeln als dem Willen Gottes gemäß. Die Hemmungen, denen unser Wille unterworfen ist, sind so groß und mannigfaltig, daß das Erkennen sie nicht ohneweiteres beseitigen kann. Sie liegen vor allem in den Strebungen und Neigungen des niederen Menschen, in den verkehrten Beziehungen, in denen er zur Außenwelt, zu seinem Leib und zu seinem eigenen Ich steht. Der Wandel in der Gegenwart Gottes muß, soll der Wille immer freier wollen können, diese Hemmungen überwinden helfen. Wie recht hat die hl. Theresia, wenn sie betont, daß der Wandel in der Gegenwart Gottes in der vollen inneren Losschälung, in der beständigen Selbstzucht, in ernster Abtötung sich auswirken müsse. Der Wandel in der Gegenwart Gottes wird sinnlos und wertlos, wenn er nicht in dieser Richtung zielt.

Die hl. Theresia versteht noch mehr unter dem Wandel in der Gegenwart Gottes; er ist nicht bloß der einfache Gedanke an Gott, der uns zum Guten anregt. Gott ist Geist. Er ist allgegenwärtig; wir nehmen ihn aber nicht unmittelbar als gegenwärtig war. Unsere Kenntnis von Gott ist nur mittelbar, nämlich durch die sichtbar geschaffene Welt. Aus ihr erschließen wir Gott. Auch unsere Glaubenserkenntnis von Gott baut auf diesem mittelbaren, schlußfolgernden Erkennen auf. Die hl. Theresia spricht in klaren, unzweideutigen Ausdrücken, und damit befindet sie sich in Übereinstimmung mit allen großen Mystikern, von

einem unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Wahrnehmen der Gegenwart Gottes. Eine große Anzahl von Stellen ließe sich anführen, wo sie mit aller Bestimmtheit davon als von einer Tatsache spricht. Aus der sichtbaren Welt schließt der menschliche Gedanke auf den unsichtbaren Schöpfer. Und aus dem Wesen des Schöpfers schließt er, daß Gott in allen Dingen gegenwärtig ist und sie so im Sein erhält. Am meisten und innigsten gegenwärtig ist er in der geistigen Menschenseele. Durch die Gnade ist Gott in einer ganz einzigartigen Weise in den getauften Seelen gegenwärtig, nämlich in der Dreiheit der Personen. Nach der hl. Theresia gibt es von dieser natürlichen und übernatürlichen Gegenwart Gottes ein erfahrungsmäßiges Wahrnehmen. Wie der Temperatursinn die Wärme empfindet, so wird Gott als Wirklichkeit wahrgenommen. Diese neue Erkenntnisweise Gottes übt eine entsprechend gewaltige Macht auf den Willen aus. Die Akte der Beziehung zu Gott erfahren eine unvergleichliche Vertiefung. Ein neues starkes Leben bricht aus der Seele hervor. Die Vergeistigung und Heiligung des inneren Menschen schreitet in ganz neuer Weise voran. Gott wird als gegenwärtige Wirklichkeit gefühlt und empfunden. Die Heilige berichtet einmal, wie sie in Wirklichkeit wahrnahm und schaute, was ihr ein berühmter Theologe aus dem Dominikanerorden erklärte, daß nämlich Gott in allen Dingen durch seine Gegenwart, per praesentiam, durch seine Macht, per potentiam, und durch sein Wesen, per essentiam, zugegen sei. Ein andermal ereifert sie sich gegen einen Ungelehrten, wie sie ihn nennt, der ihr sagte, Gott sei bloß durch seine Gnade in der Seele gegenwärtig, während ihre innere Erfahrung ihn als persönlich gegenwärtig wahrnahm. Es war ihr wie eine Erlösung, als wiederum ein Dominikanertheologe ihr erklärte, Gott sei in allen Dingen wesentlich gegenwärtig. Aus allem geht hervor, daß Theresia ein unmittelbares Wahrnehmen der Gegenwart Gottes kennt, nicht bloß das gewöhnliche schlußfolgernde Erkennen. Dieses Wahrnehmen Gottes aber ist nicht das Schauen der Seligen, es kann daher der Grundlage des Glaubens nie entbehren. Nur ist hier der Glaube nicht vom schlußfolgernden Denken, sondern von der neuen Erkenntnisweise des unmittelbaren Wahrnehmens der Gegenwart Gottes getragen. Hier erst beginnt nach der hl. Theresia der Wandel in der Gegenwart Gottes zur vollen Wirklichkeit sich zu entfalten. Hier erst öffnet sich sein tiefster Sinn. Dieses Wahrnehmen und Wandeln in der Gegenwart Gottes vollzieht sich im „innersten", im „obersten" Teil der Seele, wie die Heilige sagt, dort wo das Geistige, diese „feine Spitze der Seele", Gott als Geist berührt. Hier ist tatsächlich die Möglichkeit zum erfahrungsmäßigen Wahrnehmen

Gottes gegeben, von dem die Heilige mit solcher Bestimmtheit spricht. Hier ist auch der Punkt, wo Wandel in der Gegenwart Gottes, innerliches Gebet und mystische Beschauung ineinanderfließen. Denn Mystik beginnt in dem Augenblick, wo jenes erfahrungsmäßige Wahrnehmen der Gegenwart Gottes einsetzt. Hier hebt denn auch tatsächlich nach der hl. Theresia die Mystik an. Sie steigert sich von einem einfachen Gefühl der Gegenwart Gottes zu einem vorübergehenden, mit ruhevoller Wonne verbundenen Schauen Gottes, das immer stärker werden kann bis zu einem bleibenden, schauenden Wahrnehmen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Das war der Seelenzustand der Heiligen in ihren letzten Lebensjahren. Damit sind zugleich auch die drei Stufen des mystischen Gebetes angegeben: Das Gebet der Ruhe, das Gebet der Vereinigung und die geistige Vermählung. Es braucht kaum betont zu werden, daß das Gefühl und Wahrnehmen der Gegenwart Gottes nichts zu tun hat mit sinnlichen Gefühlen, sentimentalem Ahnen. Alles Sinnliche ist durch das Körperliche bedingt; das Gefühl der Nähe Gottes aber ist rein geistig.

Vielleicht könnte man fragen: Gibt denn die hl. Theresia keine Anweisungen, wie der Wandel in der Gegenwart Gottes erlernt und geübt werden soll? Nichts wäre leichter, als den Wandel in der Gegenwart Gottes zu üben, bestünde er in einem bloßen Denken an Gott; er ist aber mehr. Er ist sittliche Umwandlung, Heiligung, und dieser Umwandlung setzt die durch die Erbsünde verderbte menschliche Natur große Hindernisse entgegen. Diese müssen stetig, eines nach dem anderen, überwunden werden. Das ist eine langwierige, mühevolle Arbeit mit all den Rückschlägen und Enttäuschungen, wie sie in der Gesetzlichkeit unseres Seelenlebens begründet sind. Wandel in der Gegenwart Gottes bedeutet die Entfaltung des innerlichen Lebens selber; innerliches Leben ist innerliches Gebet. Von der praktischen Seite her ist der Wandel in der Gegenwart Gottes nach der hl. Theresia das innerliche Gebet. Gibt es eine praktischere Anleitung zum Wandel in der Gegenwart Gottes als die Geschichte des Gebetslebens der hl. Theresia selber?

Was ist denn das innerliche Gebet? Es herrschen darüber vielfach so falsche Anschauungen, daß es wiederum gut sein dürfte, hier die anerkannte Lehrmeisterin zu hören. Weit ist die Meinung verbreitet, innerliches Gebet sei jedes Gebet, das mit einer gewissen Andacht und Sammlung verrichtet wird. Nein, innerliches Gebet ist eine bestimmte Gebetsweise. Die Heilige erzählt, wie sie das innerliche Gebet noch nicht kannte und noch nicht übte, wie sie es zu üben anfing und wieder

aufhörte und es von Neuem wieder aufnahm. Damit will sie aber nicht sagen, daß sie das andächtige Gebet noch nicht kannte oder übte, es wieder unterließ und dann wieder aufnahm. Innerliches Beten heißt, so sagt Theresia, sich Christum unserem Herrn in uns vergegenwärtigen, ihn im Innern der Seele suchen und finden. Innerliches Gebet, sagt sie anderswo, ist nichts anderes als ein Freundschaftsverkehr, bei dem wir uns oft im geheimen unterreden mit dem, von dem wir wissen, daß er uns liebt. Es ist also die nach innen gerichtete Gebetsweise, die gleichbedeutend ist mit dem Wandel in der Gegenwart Gottes. Das innerliche Gebet muß systematisch geübt werden. Man muß sich für eine kurze Zeit gleichsam in die Einsamkeit zurückziehen, die äußeren Sinne schließen, um ganz in sich gesammelt zu sein, ungestört auf Gott oder auf eine religiöse Wahrheit sich konzentrieren. Die Heilige gibt den Rat, mit der Lesung eines Buches zu beginnen, um dann langsam zu dieser inneren Vergegenwärtigung Gottes überzugehen. Mit ergreifender Offenheit erzählt sie, wie schwer diese Übung ihrem Temperament fiel. Angst und Traurigkeit befiel sie, wenn sie den Ort des Gebetes betrat. Sie gesteht, kein Bußwerk hätte für sie größer sein können, als sich zum Gebet sammeln zu müssen. Einige Jahre hindurch, sagt sie im gleichen Zusammenhang, beschäftigte ich mich da mehr mit dem Ende der Gebetsstunde, die zu halten ich mir vorgenommen hatte und mit Horchen auf den Schlag der Uhr als mit anderen guten Gedanken. Eine Hauptgefahr sieht sie darin, daß die meisten fliegen wollen, ehe Gott ihnen Flügel gibt. Geduld und Ausdauer sind die ersten Voraussetzungen für das innerliche Gebet. Am meisten warnt sie vor Mutlosigkeit und zu großem Selbstvertrauen. Es ist klar, daß die innere Umwandlung, wie sie das innerliche Gebet vollziehen soll, mit Schwierigkeiten und Rückschlägen verbunden ist. Die Heilige berichtet, wie sie von den achtundzwanzig Jahren, seit denen sie das innerliche Gebet übte, achtzehn Jahre in diesem Hin und Her, in fortwährendem innerem Kampfe verbrachte. Sie redet von Zuständen innerer Trostlosigkeit, wo sie keine Freude an Gott, aber auch keine Freude an der Welt empfinden konnte. Es war eine volle innere Freudlosigkeit und noch in späteren Jahren schildert sie uns Zustände, von denen sie sagt: zuweilen ist meine Seele ganz blöde. Ja blöde; denn ich tue da, wie mir scheint, weder Gutes noch Böses, sondern laufe, wie man zu sagen pflegt, dem gemeinen Haufen nach. Ich empfinde weder Leid noch Freude; ich bin gleichgültig gegen Leben und Tod; es ist mir weder wohl noch wehe; es scheint mir alles gefühllos zu sein. Und die Heilige in ihrer Einstellung auf die seelische

Seite des Gebetslebens ist sich wohl bewußt, daß alle diese Schwierigkeiten nicht vom Gnadenwirken Gottes herrühren, sondern ihre Wurzel in der menschlichen Natur, in der Seele haben. Tausenderlei Fädchen und Fäserchen ungeordneter Anhänglichkeiten halten die Seele gefesselt. Immer wieder versichert Theresia, wie Anhänglichkeit an bestimmte Freundschaften sie im Fortschreiten hinderte und doch brachte sie jahrelang den Mut nicht auf, damit zu brechen. Dann erkannte sie die Wurzel alles Übels; sie ersparte ihren damaligen Beichtvätern den Vorwurf nicht, sie hätten sie noch bestärkt in ihrer Sorglosigkeit. Wir begreifen, daß Theresia ohne Unterlaß die Notwendigkeit der inneren Losschälung, Abtötung, des Sich-Loslösens, um ganz für Gott frei zu sein, predigt.

Hier haben wir das getreue Abbild einer Seele, die den Wandel in der Gegenwart Gottes, das innere Gebet übte. Theresia ist ein typisches Beispiel. War die Heilige auch eine große und für das Religiöse reich veranlagte Seele, so trägt sie doch bis in kleinste Einzelheiten allgemein menschliche Züge. Von Haus aus war sie eine vornehme, allem Gemeinen abholde, zum Heroischen neigende Natur. Es lebte von Anfang an in ihr der Zug zu Großem. Er war verbunden mit stolzem Selbstvertrauen und einem ausgeprägten Freiheitsdrang, mit der Neigung zu Ruhm und Gefallsucht. Schon frühzeitig regte sich in ihr ein starker Weltsinn. Er überwucherte den tiefreligiösen Sinn der Kindheit. Der Gedanke, ins Kloster zu gehen, machte sie erschaudern. An eine Heirat aber dachte sie auch nicht; beides, weil sie ihre Freiheit nicht preisgeben wollte. Eine Nonne Maria Briceno im Augustinerinnenkloster, wo sie erzogen war, wurde Anlaß zur ersten tiefreligiösen Besinnung. Die außerordentlich starke religiöse Empfänglichkeit erwachte; sie vermehrte ihre Andachtsübungen. Zur völligen Genesung von einer schweren Krankheit begab sie sich zu ihrer Schwester aufs Land; unterwegs kehrte sie bei einem heiligmäßigem Onkel ein. Er bat sie, ihm aus seiner für die damalige Zeit reichhaltigen aszetischen Bibliothek vorzulesen. Mit bezaubernder Offenheit gesteht sie, daß es gar nicht nach ihrem Geschmack war; die Lesung aber machte auf sie, ohne daß sie es wollte, schließlich doch tiefen Eindruck. In der Furcht vor der Hölle und in der Sorge um die Rettung ihrer Seele reifte der Entschluß, in ein Kloster einzutreten. Sie trat ein. Die veränderte Lebensweise wirkte so ungünstig auf ihre Gesundheit, daß sie zur Wiederherstellung nach auswärts geschickt wurde. Wieder kehrte sie bei ihrem Onkel ein. Er gab ihr das berühmte Abc des Franz von Osuna, eine praktische Anleitung zum innerlichen Gebet, insbesondere

zur inneren Sammlung. Theresia machte neun Monate mit großer Begeisterung die Übungen und erzielte solche Fortschritte, daß vorübergehend das Gebet der Ruhe und der Vereinigung sich einstellte in der Länge von einem Ave Maria. Während der Zeit ihrer Kur aber gab sie sich allerlei Zerstreuungen hin, die zwar harmlos waren, sie aber dem innerlichen Gebet entzogen. Die Lesung der Moralia des hl. Gregor machte tiefen Eindruck auf sie. Ins Kloster zurückgekehrt, begann sie mit neuem Eifer nach Tugend zu streben ohne aber die Übung des innerlichen Gebets wieder aufzunehmen. Vor allem hütete sie sich, von anderen Böses zu reden. Mit großem Verlangen las sie geistliche Bücher. Von der Übung des innerlichen Gebets ließ sie sich durch den Gedanken abhalten, daß sie dessen nicht würdig sei. Sie fing wieder an, sich allerlei, wenn auch noch so unschuldigen Eitelkeit und Zeitvertreib hinzugeben. Freundschaftliche Beziehungen nahmen sie viel in Anspruch. Sie kam zwar zur Erkenntnis der Verkehrtheit ihrer Lebensweise, aber sie vermochte nicht damit zu brechen. Der Beichtvater ihres verstorbenen Vaters, der Dominikaner Varron, bei dem sie beichtete, forderte sie wieder zur Übung des innerlichen Gebets auf. Achtzehn Jahre waren inzwischen verflossen; ihr Eifer wurde durch große Fortschritte belohnt. Sie brach mit ihren Eitelkeiten und Freundschaften, geraden Weges ohne Unterbrechung wanderte sie jetzt den Weg des inneren Gebets bis hinauf zu den höchsten Gipfeln mystischen Lebens. Sie übte das innerliche Gebet, wie wir es bereits kennen. Bald trat die mystische Gebetsweise, das Gefühl der Nähe Gottes, das Gebet der Ruhe und der Vereinigung ein. Viel Anregung schöpfte sie damals aus der Lesung der Bekenntnisse des hl. Augustinus. Der große Heroismus ihrer Naturanlage kannte nur mehr das eine Ziel: G o t t v e r e i n i g u n g i n v o l l e n d e t e r G o t t e s l i e b e. Innere Rückschläge, Prüfungen und Läuterungen blieben nicht aus. Sie vermochten sie aber nicht mehr abzudrängen vom endgültig beschrittenen Weg. Ob der Möglichkeit, alles wäre nur Täuschung, geriet sie in große Seelenängste. Dabei hatte sie Seelenführer, die diese ihre Ängste nur noch steigerten. Franz von Borgias endlich beruhigte sie über die Echtheit ihrer Gebetszustände. Der erst fünfundzwanzig Jahre alte Jesuitenpater Balthasar Alvarez nahm sich ihrer Seelenführung mit hingebender Liebe und vollem Verständnis an. Unter seiner Leitung lösten sich noch die letzten Anhänglichkeiten ihrer Seele. Neue Prüfungen kamen über sie. Man nötigte sie, gegen die mystischen Gnaden anzukämpfen. Petrus von Alkantara aus dem Franziskenerorden erlöste sie aus dieser Qual. Der innere Weg war jetzt gesichert. Sie besaß

jenen Grad von Innerlichkeit, die von Gott bestimmte Wirksamkeit nach außen, die Reform des Karmeliterordens zu beginnen. Diese füllt die Zeit bis zu ihrem Tode (1582) aus.

Das wäre der Wandel in der Gegenwart Gottes, das innerliche Gebet in seiner praktischen Durchführung. Die hl. Theresia ist Führerin und Wegweiserin für alle, die das Heimweh nach Gott auf den Weg der Vollkommenheit zieht. Ihr Leben und Beten ist selber der beste Beweis für die Richtigkeit ihrer geistigen Einstellung. Wenn auch alles im übernatürlichen Leben wirkursächlich aus der Gnade strömt, so liegt doch der Grund für Hemmung und Förderung im geistigen Leben in der seelischen Eigenart des Menschen. Gott ist die Liebe und seine Liebe umfängt alle Seelen, wie die Luft alle Dinge umgibt. Bei gestörter Atmung liegt die Störung nicht an der Luft, sondern an den Atmungsorganen. So fehlt es im Gnadenleben niemals an Gott. Selbst wenn Menschen vom Sündenleben sich plötzlich zu Gott bekehren und heilig werden, so ist es ohne Zweifel sicher, daß es ein Werk der Gnade war. Es gibt ein Geheimnis der Gnade. Aber war es bloß Gnade? Birgt das Seelenleben in seinen Tiefen und Abgründen nicht auch Geheimnisse? Kann es die Gnade beeinträchtigen, wenn man auch von einem Geheimnis der seelischen Mitwirkung spricht? Ist die Seele mit ihren Fähigkeiten und Anlagen und Gesetzen nicht das herrliche Wunderwerk Gottes? Ging sie nicht aus derselben Liebe hervor, aus der auch alle Gnade strömt? Das Geheimnis der Gnade werden wir nie entschleiern, wir können es nur in Glauben erfassen; in die Tiefe der seelischen Geheimnisse aber können wir immer tiefer eindringen.

Es zeugt von dem gnadenerleuchteten Geist der hl. Theresia, daß sie die Bedeutung des natürlichen Wissens für das geistige Leben mit so sicherem Blick erkannte. Sie steht jedenfalls nicht auf seiten derer, die in dem Bemühen, die seelische Grundlage des geistigen Lebens zu vertiefen, eine Gefahr für das Übernatürliche sehen. Wir Katholiken fehlen nicht dadurch, daß wir etwa diese Seite zu sehr betonen; aber wir fehlen dadurch, daß wir es immer der Wissenschaft ohne Gott und ohne Sinn für das Übernatürliche überlassen, die Geheimnisse der Natur und des Seelenlebens tiefer zu erforschen. Erst wenn es zu spät ist, kommen auch wir und machen Anleihen bei der allen Sinnes für das Übernatürliche baren Wissenschaft. Dadurch leidet das Übernatürliche unter der Berührung mit dem gottfremden Wissen. Die Scheu vor Wissenschaft und Seelenforschung muß fernbleiben von allen jenen, die nach Vollkommenheit streben. Das lehrt uns die größte Lehrmeisterin des innerlichen Lebens, die Gott der Neuzeit schenkte,

die hl. Theresia durch ihre Lehre und vor allem durch ihr Leben. So verstehen wir, warum sie den Wandel in der Gegenwart Gottes als den Schlüssel zum innerlichen Gebet und zu den höchsten Stufen mystischen Schauens ansah.

Nach der hl. Theresia ist der Wandel in der Gegenwart Gottes, das innerliche Gebet, das mystische Leben nichts Außergewöhnliches. Es ist organisch in der Aufgabe beschlossen, die das Christentum an den Menschen und an der Menschheit zu erfüllen hat. Angesichts der menschlichen Schwäche und Gleichgültigkeit werden es allerdings immer nur wenige sein, die den Heroismus zur Tat aufbringen, alle aber sind berufen, wenn auch nur wenige zur Auserwählung gelangen. Daß nur wenige zur Auserwählung gelangen, liegt auf seiten des Menschen. Die hl. Theresia gehört nicht zu jenen, die da meinen, jeder Christ im Stand der heiligmachenden Gnade, der so recht und schlecht seine religiösen Pflichten erfüllt, sei ein Mystiker. Nein, nach ihr setzt das erfahrungsmäßige Wahrnehmen der Gegenwart Gottes, das Mystische, eine solche innere Umwandlung voraus, daß die Seele in einer ganz neuen Erkenntnisweise sich betätigen kann. Es setzt eine innere Losschälung voraus, die von allen Anhänglichkeiten trennt, um sich Gott in allem aus reiner Liebe hingeben zu können. Das Himmelreich leidet Gewalt. Es ist aber die sanfte Gewalt der Gottesliebe, deren Joch süß und deren Bürde leicht ist. Folgen wir einer hl. Theresia nach! Auf dem Wege des Wandels in der Gegenwart Gottes, des innerlichen Gebetes wird uns die ersehnte Sättigung werden. Suchen wir zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und alles andere wird uns obendrein gegeben werden. Das ist der Wandel in der Gegenwart Gottes nach der hl. Theresia.

Aufstiege zu Gott. So ward uns dieser innerliche Geist verliehen, der sich von allen Dingen zu Gott erhebt, der bald an dessen Güte, bald an seine Weisheit oder an seine Schönheit denkt; der bedenkt, wie fröhlich das Reich der Auserwählten sein wird, wenn so viel Lächeln des Himmels diese Erde verschönert. Und von Stufe zu Stufe in der süßen Beschauung aufsteigend, wiederholt die Seele die wunderbaren Worte des Thomas a Kempis: „Vor deinem Angesicht, o mein Geliebter, mögen schweigen Himmel und Erde und all ihre Pracht; denn was sie Schönes und Herrliches haben, ist ein Geschenk deiner Huld und Liebe und reicht nicht heran an die Glorie deines Namens, dessen Weisheit unaussprechlich ist" (Nachf. Chr. 4, 3).

Von einer heiligen Seele erzählt man (wie viele himmlische Dramen erleben nicht diese Seelen!), daß sie beim Genuß einer süßen Frucht Tränen vergoß, indem sie an die zarte Aufmerksamkeit Gottes dachte, der ihr diese Befriedigung verschaffen wollte. O, die heilige Legende lügt nicht! Das sind erhabene, aber unleugbare Wahrheiten; diese Gefühle sind bewundernswert, aber sie kosten ein vollständiges Opferleben, die gänzliche Hingabe seiner selbst an Gott. C. Ferrini, Gedanken und Gebete.

Die Heiligen im Bewußtsein des Mittelalters und der Neuzeit.

Gedanken zum Heinrich- und Korbinian-Jubiläum Juli 1924.

Von P. Sigisbert Mitterer (Schäftlarn).

I.

Die beiden bayrischen Erzdiözesen Bamberg und München-Freising haben in den Frühsommertagen des heurigen Jahres mit festlichem Gepränge ihrer heiligen Stifter gedacht: Bambergs ehrwürdiges Kaisermünster stand im Feierschmuck, um den 900-jährigen Todestag St. Heinrichs zu begehen; und vom Freisinger Domberg scholl durch eine gesegnete Jubelwoche hindurch täglich der Klang der Korbiniansglocke über Altbayerns Gaue hin, um an den Tag zu erinnern, da vor 1200 Jahren St. Korbinian aus dem Leben schied.

Wer die glänzenden Festtage voll inniger Andacht und voll begeisterter Freude miterleben durfte, an denen sich Tag für Tag neue Tausende von Gläubigen aus Nah und Fern ablösten, um jubelnd ihrer großen Patrone zu gedenken; wer es sah, daß die Riesendome zu klein wurden, ja daß nicht einmal die weiten Domplätze mehr ausreichten, um den Massen Raum zu geben; und wer vollends im Gefolge ehrwürdiger Bischöfe und Prälaten, singender Kleriker und betenden Volkes in der Reliquienprozession einherschreiten durfte, der konnte sich leicht an die glaubensfrohen Heiligenfeste erinnert fühlen, von denen wir in den Büchern des frommen Mittelalters lesen. Und doch besteht ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen einem solchen Gedächtnisfest unserer Tage und der Zeit unserer Vorfahren. Wenn wir problematischen Menschen von heute, deren Frömmigkeit so feinnervig und grüblerisch ist wie unsere Kultur, solche Jahrhundertfeiern begehen, so steht uns die Person des verherrlichten Heiligen selbst nicht mehr in dem Sinne und Umfang im Mittelpunkt der vielleicht nicht weniger tiefen Festesfreude wie früheren Geschlechtern; uns ist eher die besondere Aufgabe die jene heiligen Männer nach Gottes Ratschluß im Gesamtgefüge der Geschichte unserer Kirche erfüllen durften, das Bestimmende, vielleicht auch die unsterblich bleibende Idee, die sie verkörpern oder zu deren Vertretern wir sie machen. Das Mittelalter, dem frommer Glaube und katholisches Leben noch nicht so sehr wie uns Sache einer grundsätzlichen Weltanschauung war, dachte da unmittelbarer und ursprünglicher. Es feierte sein Heiligenfest in rechter Kinderfreude durchaus um seines Heiligen willen. Jene Menschen hatten nicht bloß den theoretischen Glauben, daß ein allmächtiger Gott Großes und Wundersames in seinen auserwählten Dienern wirken könne; ihnen war ihr Heiliger tatsächlich so ein wunderstarker Mann Gottes. Und Gott, der in Geduld sein Volk in langsamem Wachstum heranreifen läßt zum vollen geistigen Mannesalter, hat den Jugendglauben jener Tage sicherlich gesegnet. Es war wirklich eine Zeit, in der viele Wunder geschahen

im christlichen Volke. Das zu leugnen wäre ungeschichtlich, hochmütige Freigeisterei. Das gröbere Denken jener Menschen brauchte das sinnfällige religiöse Erziehungsmittel des Wunders noch weit notwendiger als wir, an denen das seelische Erleben so vieler Jahrhunderte nicht spurlos vorübergegangen sein sollte. Daß wir Christen von heute reif genug wären, uns mit den Wundern der Gnade zu begnügen, die Gott stündlich an unseren Seelen wirkt!

Die breite Masse des frommen mittelalterlichen Volkes war jedenfalls für einen Glauben an ein solches Wunderwirken Gottes noch nicht reif. Uns bedeutet heute Heiligkeit mehr einen besonderen Grad des Gottähnlichwerdens eines unserer menschlichen Brüder oder Schwestern, das wir staunend bewundern und dessen geheimnisvollen Ursachen wir nachzuspüren suchen, um ein ähnliches Ziel in uns selbst zu verwirklichen. Dem mittelalterlichen Menschen dagegen war das Heiligsein mehr ein Ausfluß göttlicher Kraft nach außen, ein Wirken Gottes durch seinen bevorzugten Diener. Mittelalterliche Heiligenleben berichten uns darum fast nie, wie ein Menschenkind auf meist steilem Tugendweg zu seinem Gotte fand, wie es unter Gottes Führung und Fügung zum Heiligen wurde, sondern meist nur, wie der Liebling Gottes im Genuß der himmlischen Minne erbarmend seiner weniger begnadeten Erdenbrüder helfend gedenkt. So werden die Heiligen fast ausnahmslos zu Wunderheiligen und das Heiligenleben zu einer liebevoll geführten Liste von außerordentlichen Geschehnissen. Ein Heiliger, von dem seine darob beneidete Kirche nicht mannigfache Wundertaten hätte berichten können, wäre jenen Zeiten kaum verehrungswürdig erschienen. Daß ihr Gottesmann schließlich auch Bein von ihrem Bein gewesen sei mit oft gar schwerem menschlichem Leid und bitterem Kampf gegen menschliche Armseligkeit, das hätten die meisten Leute jener Tage nur schwer verstanden. War aber das sicher oft klar zu erkennende Wunder erst einmal in aller Munde, dann wurde das einfache Wundergeschehen nur zu leicht zu der vom fabulierenden Volke ausgeschmückten und unbedenklich erweiterten L e g e n d e. Die vom Volksbewußtsein meist sowieso nur unklar erkannte historische Person des Heiligen ward von ihr bald nicht mehr bloß geschmückt und köstlich umrahmt wie die schönen Statuen der lieben Gottesmänner an den Kirchen und Kapellenwänden von duftendem Rosengewinde, sondern förmlich überwuchert, ja ganz verdeckt von immer dichter werdendem Efeu. Bei aller Freude, die eine in unserer Zeit liegende Romantik für den feinen Zauber alter Legenden wieder allenthalben geweckt hat, bedauern wir doch solch unhistorische Frömmigkeit, weil durch sie uns Nachgeborenen oft unwiderbringlich die wahre Kunde selbst von solchen Heiligengestalten verloren gegangen ist, die als überragende Gestalten ihrer Zeit in persönlichster Arbeit ein ganz eigenartiges Gepräge aufgedrückt haben.

Daß die Vergangenheit in dem Heiligenleben, das sie selber schuf und das ihr gefiel, nicht so fast geschichtliche Unterweisung für den Verstand als vielmehr fromme Erbauung für das Gemüt suchte, darob können wir sie nicht anklagen. Bedauerlich ist nur, daß sich der mittel-

alterliche Heiligkeitsbegriff in weitem Umfang bis in eine Zeit herein erhielt, der der fromme Kinderglaube längst verloren gegangen war. Und tief bedauerlich ist auch, daß die katholische Wissenschaft den Zeitpunkt übersah, wo man einem geistig reifer gewordenen Volk den wirklichen Zusammenhang zwischen dem von der Legende überlieferten und dem von einer jungen historischen Wissenschaft neu erarbeiteten Heiligenbild hätte zeigen sollen. So war es leider eine anfänglich fast ausschließlich in den Händen rationalistischer und vielfach recht pietätloser Gelehrter liegende Geschichtsforschung, die rauh den Schleier von den oft so zarten Gebilden mittelalterlicher Legende zerrte. Es gab eine Zeit, wo man sich nicht genug tun konnte im Aufdecken „mönchischen Truges“ und im Verachten eines „schwarzen Aberglaubens“. Sie wußten mit so lauter Entrüstung von diesem finsteren Aberwitz zu sprechen und mit schallendem Lachen über die törichte Leichtgläubigkeit eines bewußt in Verdummung gehaltenen Volkes zu spotten, daß sie auf lange Zeit hinaus selbst die katholische Hagiographie in einer ängstlichen Befangenheit zu erhalten vermochten. Diese Zeit ist ja heute gottlob so gut wie vorüber. Der seichte Rationalismus in der Geschichtsforschung ist von einer ernst arbeitenden Wissenschaft abgelöst worden, die man vielleicht nicht immer christentumsfreundlich, jedenfalls aber auch nicht bewußt christentumsfeindlich nennen darf; und die eigentlich katholische Forschung hat die bange Furcht vor den neuen Methoden verloren und eingesehen, daß wirkliche geschichtliche Wahrheit der Wahrheit unserer Kirche niemals schaden kann. Seitdem ist zwar der bloße „Wunderheilige“ aus der ernsten katholischen Geschichtswissenschaft fast gänzlich und aus dem Volksbewußtsein in weitem Umfang verschwunden, aber der echte Heilige von Fleisch und Blut, der seinen von Gott bestimmten Weg meist nicht ohne Kämpfe und Irrungen, aber immer voll heiligen Mutes und oft gesegneten Erfolges schritt, trat aus seiner nebelhaften Umhüllung um so leuchtender hervor.

II.

Dem hl. Heinrich des Bischofs Thietmar von Merseburg und anderer, namentlich mönchischer Hagiographen des Mittelalters würden wir kaum ein so festliches Jubiläum gefeiert haben und auch der hl. Korbinian des Bischofs Arbeo ist ein ganz anderer als der der Freisinger Gedächtniswoche.

Der kraftvolle Bayernherzog Heinrich, der 1002 mit bewundernswert starker Hand die Regierung über ein politisch und kulturell verwahrlostes Deutschland an sich riß, trug zeitlebens nichts von jenem weltflüchtigen und wirklichkeitsfremden Heiligen auf dem Thron an sich, als den ihn die Legende schon bald nach seinem Tode schildert. Wohl gehörte sein weites und großes Herz nicht weniger wie sein kluger Verstand und sein starker Wille völlig dem Dienste der Kirche; aber er war in allen kirchlichen Fragen ein so nüchterner Realpolitiker wie kaum ein anderer Kaiser. Gewiß hat Heinrich gerade in einer starken kirchlichen Macht die Hauptstütze seiner Herrschaft gesehen und in folgerichtiger Anwendung dieses Grundsatzes mit königlicher Frei-

gebigkeit Bistümer und Klöster gefördert, ja neu geschaffen; aber seine Kirchlichkeit ging nie so weit, daß er jemals die Zügel eines sehr strammen Kirchenregimentes aus der Hand gegeben hätte. Heinrich verfügte unbedingt über Bischofsstühle. Er beförderte ganz nach freier, freilich vom tiefsten Glauben geleiteter Wahl den ihm geeigneten Mann zum Bischofsamt. Ohne Bedenken konnte er in den Bestand eines Klosters eingreifen und über jedes Kirchenvermögen verfügen zu Zwecken, die ihm sein Gewissen als gut erklärte. Für einen „Heiligen“ von so nüchterner Sachlichkeit hatte das 11. Jahrhundert kein Verständnis. Es ist sehr bemerkenswert, wie der zielbewußte katholische König im Volksbewußtsein gar bald zum Wunderheiligen der Legende wurde. Aus den ersten Quellen kann man noch vor allem die dankbare Freude an dem gütigen Freund der Armen und Bedrängten und den bewundernden Stolz auf den freigebigen königlichen Gönner der Kirche heraushören. Bald schon genügte diese Art von Frömmigkeit, die so prunklos und kernig den beliebten Kaiser schmückte, dem verehrenden Volk nicht mehr. Ein so kirchlich gesinnter Mann mußte doch gewiß mehr als gewöhnlich begnadet sein! Es läßt sich an der Hand der schriftlichen Denkmäler noch sehr gut verfolgen, wie sich die fruchtbare Legende in stets wachsendem Maße um die Gestalt Heinrichs rankte, zumal einige Umstände gerade seines Lebens, wie z. B. seine mit keiner Nachkommenschaft gesegnete Ehe und seine ständige Kränklichkeit, zur Legendenbildung förmlich herausforderten. H. Günter hat an den bekanntesten Heinrichslegenden überzeugend gezeigt, wie um den König langsam jenes Blütengeranke wuchs, das bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts die klare Gestalt des starken deutschen Herrschers bis zur Unkenntlichkeit verdeckte. Heinrich ist nicht mehr der kriegerische Kaiser der Geschichte, dessen Regierungszeit mit wechselvollen Kriegsfahrten ausgefüllt war wie die nur weniger anderer Fürsten. Er ist auch nicht mehr der starke Lenker der deutschen Kirchengeschichte, der mit größter Selbständigkeit, wenn auch aus tiefster katholischer Verantwortlichkeit heraus, die Kirchenpolitik seiner Zeit leitete.[1] Heinrich wird immer mehr zum bloßen Wunderheiligen und dies bis zu einem Grade, daß der geschichtliche hl. Heinrich II. dem Andenken der Nachwelt förmlich in einem unerfreulichen Zerrbild überliefert wurde. Dieser Heinrich der Legende — in dem deutschen Heinrichslied Ebernands von Erfurt ist er dann erst recht seit dem 13. Jahrhundert volkstümlich geworden — verführte selbst ernst zu nehmende Historiker, in unserem König einen schwachsinnigen, unselbständigen Frömmling auf dem Kaiserthron zu sehen, der von einer mehr oder minder hysterischen Gemahlin schlimm beraten das Reichsgut an eine ihn skrupellos beherrschende, habsüchtige Kirche verschwendete, und der sich den frommen Übungen seiner unmännlichen Andacht nur ungern entzog, um widerwillig die ihm lästigen Geschäfte seines Amtes zu besorgen. Wir können es wirklich nur begrüßen,

[1] Kaiser Heinrich II. der Heilige. Köselsche Sammlung illustrierter Heiligenleben. 1904 4. Kap.

daß eine sachlich arbeitende Geschichtsforschung uns wieder den wahren hl. Heinrich zurückgeschenkt hat. Diesen Heinrich II. haben wir auch in den Festtagen des heurigen Juli gefeiert. Und er wurde uns sogar noch mehr als bloß der zielbewußte, fromme Gründer der Bamberger Diözese, wir erkannten darüber hinaus in unserem Heinrich den heute mehr als je notwendigen Typus des katholischen Staatenlenkers überhaupt. Weil er, nicht obwohl er mit Bewußtsein ein ausgesprochen katholischer Herrscher war, hat er so große Erfolge im Reiche gehabt. Freilich war es ein anderes katholisches Königtum als das Schwärmertum der letzten Ottonen oder als das starr-fanatische Christentum manches spanischen Königs. Der echte Katholizismus, der Gott über alles liebt und zugleich an der Welt sich freut, der bei aller gern ertragenen Zucht und Grenze eine gnadenhafte Leichtigkeit und Heiterkeit genießt, belebte Heinrichs Denken vollständig und beherrschte lenkend und führend, norm- und formgebend auch sein politisches Wirken.

Um das Bild des historischen hl. Korbinian zu zeichnen, stehen uns nicht wie beim deutschen Kaiser Heinrich unschätzbare Profanquellen zur Verfügung. Was sich über den Heiligen der Freisinger Jubiläumswoche bestimmt aussagen läßt, muß aus der Korbiniansvita des Bischofs Arbeo geschöpft werden. Entsprechend dem geschilderten Charakter dieser mittelalterlichen Heiligenleben ist die Herausschälung des lebendigen Heiligen schwierig und in vielen Punkten von dem subjektiven Urteil der einzelnen Forscher abhängig. Die Korbiniansvita gehört allerdings erfreulicherweise zu denen, die den Heiligen nicht gar zu sehr hinter unpersönlichen oder unverhältnismäßig breit ausgesponnenen Legenden verschwinden lassen. Daher haben die seit Riezler[1] und Krusch[2] einsetzenden mannigfachen Untersuchungen in Einzelfragen zwar ein reichlich buntes Bild verschiedener Ansichten gezeitigt; aber immerhin ist man sich heute über die Hauptrichtung seines Charakters und vor allem über seine Beziehungen zu Freising ziemlich einig geworden. Es kann wohl nicht mehr bezweifelt werden, daß der hl. Korbinian nie gern in Freising lebte, ja daß er gewissermaßen sein möglichstes getan hat, um nicht der Patron dieser Stadt und Diözese zu werden. Daß der Bayernherzog Grimoald schon politisch ein großes Interesse daran hatte, seiner nicht gerade unbedeutenden Residenz in Freising durch die Verbindung mit einem Bischofssitz einen großen ideellen Machtzuwachs zu verschaffen, ist begreiflich. Begreiflich ist aber auch, daß ein so ausgeprägter Charakter wie der fränkische Bischof Korbinian die ungestüme Art, mit der ihn der Herzog an Freising ketten wollte, zum wenigsten sehr sonderbar fand. Korbinian ist 722 fast wie ein Gefangener in Freising eingezogen. Arbeo läßt keinen Zweifel darüber, daß Korbinian darum auch Freising nie anders denn als vorübergehenden Aufenthalt betrachtete. Seine ganze Liebe galt dem

[1] S. Riezler, Arbeos Vita Corbiniani in der ursprünglichen Fassung. Abh. d. k. b. Akad. d. W. III. Cl. XVIII. Bd. I. Abt. Seite 219—274 (München 1888).
[2] B. Krusch, Vita Corbiniani. (Mon. Germ. SS. Rer. Merow. VI. 497—635)

tirolischen Kains (Cainina) bei Mais, wo er in einer ihm zusagenden Gegend die seit lang ersehnte Ruhe in einem klösterlichen Verband zu finden hoffte. Kains blieb seine eigentliche Heimat, auch als er auf einige Zeit nach Freising übersiedelte. Diese Stätte baute er wirtschaftlich mit Unterstützung des Bayernherzogs aus. Hieher zog er sich sofort zurück, als er in Freising in bedenklichen Streit mit der Herzogin Piltrudis geriet; hier, nicht in Freising, wollte er auch begraben sein, und er traf alle möglichen Vorbereitungen für eine ungehinderte Überführung seiner Leiche nach Tirol, falls ihn der Tod in Freising überraschen sollte. Von einer Organisation der Diözese Freising durch Korbinian kann wohl keine Rede sein. Die gelegentliche Ausübung priesterlicher und bischöflicher Funktionen kann man so wenig als amtliche Handlungen eines Diözesanbischofes bezeichnen, wie die Marienkirche in Freising als seine Kathedrale; und das Benediktinerkloster auf dem Domberg hat Korbinian wohl ebensowenig erbaut wie die Benediktuskirche dortselbst. Der eigentliche Begründer und Organisator der Diözese ist nicht er, sondern erst der hl. Bonifatius. Arbeo, der kaum ein Menschenalter nach Korbinians Tod seine Vita schrieb und dem die historischen Vorgänge der Freisinger Diözesangründung noch in persönlicher Erinnerung sein mußten, läßt denn auch den Bischof Korbinian vor dem Heiligen, der im Leben und nach dem Tod so viele Wunder wirken konnte, durchaus zurücktreten. Man liest aus jeder Zeile seines Werkes die frohe Freude des mittelalterlichen Menschen heraus, daß seit der durch ihn bewerkstelligten Übertragung der heiligen Gebeine die Freisinger Domkirche in den Besitz der ihr nach seiner Ansicht mit Recht zugehörigen Reliquien des heiligen Wundermannes geraten war. Diesem heiligen Korbinan galt die heurige Jubelwoche nicht. Es stand auch tatsächlich nicht so fast seine Verehrung im Mittelpunkt aller kirchlichen Veranstaltungen als vielmehr die allseitige Herausarbeitung der großen Idee, zu deren Träger ihn die Tradition gemacht hat. Er war der erste Bischof, der längere Zeit in Freising geweilt hatte: Korbinian gilt uns in unserer Diözese als Verkörperung der kirchlichen Hierarchie, letzten Endes der Kirche selbst. Von den sechzehn Festansprachen im Programm der Jubelwoche behandelte nicht eine ausschließlich die Person des Heiligen, der doch der Feier seinen Namen lieh. Wohl aber hatten sie fast ausschließlich die Idee der Kirche zum Thema. Das war auch der tiefere Grund, warum hier das Korbiniansjubiläum so gut wie dort das Heinrichsjubiläum zu einem wirklich bedeutsamen religiösen Ereignis für die beteiligten beiden bayrischen Erzdiözesen wurde.

Dort in Bamberg schwang die Idee mit, daß der Begriff eines katholischen Christen wohl vereinbar ist mit dem des Staatsmannes und guten Bürgers. Hier in München-Freising leuchtete — in einer Zeit und Diözese, die nach solch freudiger Kundgebung doppelt verlangte — zugleich die ganze Liebe und Verehrung auf, die für unsere Kirche und die von Gott bestellten Hirten in unseren Herzen lebt.

✠ ✠ ✠

Die hl. Erentrudis.

Erste Äbtissin der Frauenabtei Nonnberg zu Salzburg.

Von D. Maria Raphaela Schlichtner (Nonnberg).

Dreierlei mag Berechtigung geben zu nachfolgendem kurzen Lebensbild: Unter den deutschen Nonnenklöstern des Benediktinerordens ist das Liebfrauenkloster am Nonnberg zu Salzburg eines der ältesten und zugleich eines der wenigen, die auf einen 1300-jährigen ununterbrochenen Fortbestand zurückblicken können. — Zudem feiert heuer die Abtei am 4. September, dem Tage der Translatio S. Erentrudis ein Jubelfest. 300 Jahre sind es her, daß von Erzbischof Paris Lodron die Gebeine der heiligen Haus- und Landesmutter unter großen Feierlichkeiten aus der Nische der Krypta erhoben und in kostbarem Schreine beigesetzt wurden; 600 Jahre vorher schon hatte Erzbischof Hartwik am selben Tage die heiligen Überreste zum erstenmal dem Felsengrab entnommen und in die Krypta des neuerbauteu Liebfrauenmünsters, der sogenannten Heinrichsbasilika (weil von Heinrich II. dem Heiligen erbaut), übertragen. — Ein dritter Grund ist die Errichtung eines neuen Klosters St. Erentrud zu Kellenried bei Weingarten in Württemberg, dem jüngsten Reis am alten jungfrischen Stamm der Nunburg. So sei das Bild der Heiligen gezeichnet, schlicht und einfach wie die alten Miniaturen: auf dem Goldgrund der Geschichte in den unverblaßten Farben liebgewonnener Traditionen, wie sie von Geschlecht zu Geschlecht in den Hausannalen von Nonnberg sich vererbten.

Der „Münich in der Cell" Caesarius mit Namen, achtundzwanzig Jahre Kaplan und Kustos (Sakristan) auf Nunburg schrieb von 1309—1320 das Leben seiner „gottseligen frawen Erendrudis". Samt den Wundern, die die Hälfte der Schrift einnehmen, sind es nur achtzehn mittelgroße Pergamentblätter; wenige Anhaltspunkte, aber doch genug, um die Größe eines Frauenlebens ahnen zu lassen, das zwar ganz in Stille und Verborgenheit dahinfloß, aber wahre Charakterstärke und echt apostolischen Geist offenbart.

Es mag befremden, daß erst aus so später Zeit die »vita« sanctae Erentrudis stammt. Doch ist einerseits zu vermuten, daß bei den großen Bränden, die mehrmals das Kloster heimsuchten, mit den meisten Urkunden und Schätzen aus der ältesten Epoche auch alte Viten zugrunde gingen. Anderseits ist das Leben der hl. Erentraud so eng mit dem des hl. Rupert verflochten, daß man es in frühen Zeiten, wo man Zahlen und Buchstaben fast noch mehr als heute Gold und Silber sparte, für überflüssig hielt, eine eigene Lebensbeschreibung zu verfassen. Daher sind wir schon betreffs der Zeitangabe nicht im klaren. Die viel umstrittene „Rupertusfrage" wird sich wohl nie restlos lösen lassen, und so müssen Schlüsse und Vermutungen ergänzen, was an historischen Belegen fehlt. Die ältesten Nachrichten sind enthalten in den Breves notitiae vom Jahre 791 oder 798, der notitia (auch indiculus, congestum) Arnonis vom Jahre 788—790, der Vita S. Hrodberti authentica aus der ersten Hälfte oder Mitte des neunten Jahrhunderts, der Vita S. Ruperti primigenia um 873 verfaßt und anderen

mehr, abgesehen von den späteren[1]. Danach bestehen zwei Richtungen: die sogenannte St. Peter- oder Salzburger Tradition setzt das Auftreten des hl. Rupert in Norikum schon mit dem Jahre 585 an (unter Childbert I.) und den Tod der hl. Erentrudis um 630. Neuere Forschung nimmt seit Vallesius und Mabillon erst die Wende des siebten und achten Jahrhunderts an, zirka 696—718 (unter Childbert III.). Beide Annahmen hatten bedeutende Namen auf ihrer Seite. Die gelehrte Forschung neigt jetzt zwar mehr der zweiten zu; unsere Haustradition als solche hält wie die St. Peters an der älteren Zeitangabe fest.

„Wie ein reichprangender Fruchtbaum", sagt einleitend Caesarius, „ward Hroudbert (=Rupert) von Gott gepflanzt; tiefwurzelnd breitete er sein Geäste weit über die Trümmer und Abgründe heidnischen Irrwahnes." Herzog Theodo aus dem bayerischen Regentenhaus der Agilulfinger war durch Bemühen seiner frommen Gemahlin Regindrud vom hl. Rupertus im Christentum gestärkt (nach einigen „getauft") worden. Zum Dank dafür ließ der Bayernfürst dem seelendurstigen, eifervollen Wanderbischof volle Freiheit, neue Gebiete für Christi Frohbotschaft zu gewinnen, Klöster und Kirchen und Zellen zu errichten. So zog denn Hroudbert mit einigen Genossen, darunter die hll. Gislar und Chunialð von seinem Bischofsitze Worms, von wo er durch Feinde vertrieben ward, südwärts gen Norikum, die römische Alpenprovinz. Er kam, dem Lauf der Salzaha (jetzt Salzach, von den Kelten Igonta, von den Römern Ivara genannt) folgend zu der schon im ersten christlichen Jahrhundert in Hochblüte stehenden römischen Munizipalstadt Juvavum oder Juvavia. Freilich jetzt, im sechsten Jahrhundert, war die glänzende Römerstadt von ihrer Höhe herabgesunken. Statt reicher Kaufleute von Venedig und Ravenna, die sonst ihre Waren nach dem germanischen Norden brachten, zogen zur Zeit der Völkerwanderung wilde Horden sengend und brennend ihre Straßen. Ihre Marmortempel und Paläste waren zerfallen, und um geborstene Säulen blühte der Efeu. Auch das Christentum, von römischen Soldaten hieher verpflanzt, ging zu Grabe; das Heidentum kroch aus allen Klüften wieder hervor. Und doch! Ruperts Blick blieb wie gebannt entzückt an dieser Stätte haften. Sein Herz jubelte: haec requies mea! „Hier ist meines Bleibens Ort!" Wie geschaffen schien dem Gottesmann jedenfalls die Sicherheit der ganzen Lage: eingebettet zwischen zwei Bergen — jetzt Mönchs- und Kapuzinerberg —, deren Steilwände fast senkrecht zur Salzach abfallen; so umstehen sie wie zwei mächtige Torpylonen das enge Becken, in dem die Stadt gefriedet liegt und gewähren doch freien Ausblick in die herrliche Umgebung, die wie ein kleines Paradies sich ringsum breitet. Von Westen dehnt der Blick sich weit in die baye-

[1] Die Literatur findet sich zusammengestellt in: P. Karner, O. Cist., Austria sancta. Die Heiligen und Seligen Salzburgs (Stud. u. Mitteil. aus der Kirchengesch. Sem. der theol. Fakultät Wien, Heft 12) Wien 1913 S. 46 ff.

rische Ebene, und weichwogend verschwimmen am Horizont seine Linien ineinander. Südwärts umrahmen die stolzragenden Tauerngipfel mit ihren scharfen Felsenzinken und gletscherweißen Scheiteln das weite waldgrüne Tal und lösen sich gen Osten in sanft schwellende Hügelketten auf, mittendurch schimmert grünblau das Band der Igonta.

Dicht an der Mönchsbergwand baute Rupertus seine Zelle. Warum am Bergesfuß gen Norden? Wohl aus Pietät; denn der Boden war heiliges Land, durch Martyrerblut getränkt und so zur Wiege neuen Lebens geweiht. Hoch an der steilen Wand sieht man noch jetzt in Fels gehauen Kirchlein und Zelle des hl. Maximus, der hier mit seinen Genossen um 430, beim Überfall der Heruler den Tod erlitt. So war St. Rupert diese Stätte doppelt teuer. Und geschützt war sie auch; denn droben auf der Höhe des Berges stand noch stolz und ungebrochen die Salzburg, das Römerkastell und drunten ein massiger quaderngebauter Wachturm als Lug-ins-Land und als Hüter des nebenstehenden Castrum superius, dem Rupert eine ganz eigene Bestimmung zugedacht hatte.

Der Glaubensbote sah ein, daß seine Kraft allein einem so großen Arbeitsfeld nicht genügen könne. Darum brach er nochmals auf. Er zog seiner Heimat zu, um sich Mitarbeiter zu holen und vor allem — ein sorgendes Mutterherz für die vielen Armen, Kranken und Kinder; eine Frauenhand, die nach dem Gesetze der Ergänzung in stiller Kleinarbeit des Mannes großzügiges Schaffen unterstützen und vollenden sollte. „Seine Nichte, die gottgeweihte Jungfrau Erendrud holte er von ihrem Eigensitz und Heimatland zu sich“, sagt kurz Caesarius.

Erendrud, fränkisch Arindrud, aus dem sich später die verschiedenen Schreibweisen entwickelten als Erindrud, heute Erentrud, Ehrentrud oder Ehrentraud, war gleich ihrem Oheim fränkischen Geschlechtes und wohl dem Merowinger-Königshause stammverwandt. Sie hatte auch ähnliche Lebensschickungen wie er erfahren. „Anfänglich verwaltete die hl. Jungfrau das Amt einer Äbtissin im Frankenland und leitete die ihr untergebenen Nonnen mit aller Milde und Weisheit“, cum omni suavitate et sapientia. Sie war, wie Caesarius weiterfährt, besonders bemüht um Eintracht und Einmütigkeit und kannte weder List noch Trug noch Geiz.

Aber der Feind alles Guten säte Unkraut unter den Weizen, erzeugte böse Zwietracht, sodaß Bosheit, Ungerechtigkeit und Hader die Oberhand gewannen: praevaluit iniquitas. Ein langer, bitterer Leidensweg mag in diesen Zeilen angedeutet liegen. Erendrudis wußte zu schweigen. „Demut ist der Mut der Heiligen.“

Nun war ihre Erlösungsstunde gekommen. Wie frohgemut mochte die Äbtissin der neuen Heimat, den neuen Zielen entgegensehen, als die Fähr flußaufwärts rudernd, sich Juvavum näherte. Wie freudig überrascht war sie, als Rupert sie und ihre Genossinnen den Berg hinan

zum sichern Felsennestlein, dem Castrum superius, geleitete, allwo die Turteltaube in Frieden nisten sollte.

Das altehrwürdige Verbrüderungsbuch der Abtei St. Peter, vom heiligen Abt-Bischof Virgil (745—789) angelegt, weist nach dem ersten Namen Arindrud eine Reihe ebenfalls fränkischer Namen auf, in denen wir wohl nichts anderes als Arindruds Begleiterinnen sehen können. Es sind u. a. Kaerlind, Hiltrud, Coteslin, Meginhilt, Hraitun, Teotrat und einige historische Gestalten, wie Waldrada, Herzog Theodoalds junge Waise; Cotani, Herzog Tassilos Töchterlein, das, nachdem ihr Vater seit der Abdankung hinter Klostermauern verschwand, denselben Weg einschlug; Rodrud endlich, die unglückliche Gattin Karl Martells, die von ihrem rauhen Gemahl verstoßen unter Arindruds Krummstab nach heißem Ringen des Herzens Ruh und Frieden fand. So die Traditionen.

Es mag ein kleiner, aber trauter Kreis gleichgesinnter, seelenverwandter Herzen gewesen sein, denen Arindrud nun Mutter, Führerin und Vorbild ward und wo sich die Benediktinerlosung zur Tat gestaltete: Ora et labora! Ob Erentrudis schon die Benediktinerregel befolgte? Manche Forscher bezweifeln es, mit der späteren Zeitannahme wäre es leicht vereinbar, mit der früheren aber kaum. Immerhin, selbst wenn sie vielleicht wie die hl. Radegund und soviele andere die Regel des hl. Caesarius von Arles beobachtete, so war sie jedenfalls dem Geiste nach dem heiligen Vater Benedikt innig verwandt. Die beiden Pole ihres Lebens stehen uns klar vor Augen; Kindespietät hat sie von Jahrhundert zu Jahrhundert unverrückt überliefert, fortgeerbt weil fortgeübt. Es sind: Gotteslob und Nächstenliebe. Keinen Zug hebt der Lebensbeschreiber so scharf hervor wie diese beiden. „Die weise Jungfrau wußte sich zu laben an dem Buch der Hl. Schriften; da saß sie mit Maria zu den Füßen des Meisters und hörte sein Wort in heiliger Beschauung. Nach außen aber ging sie gleich Martha auf in dem Dienst der Armen". Caesarius führt diese Liebesdienste weiter aus: Sie wusch den Armen die Füße und diente den Kranken. Kinder und Bresthafte reinigte sie mit eigener Hand, gleich einer emsigen Biene unterließ sie nichts, womit sie ihrem Bräutigam und König in seinen Gliedern dienen konnte. So ward Arindrud nicht nur ihren Töchtern, sondern weithin für Stadt und Land all den schlichten Bergbewohnern, Kelten, Franken oder Romanen Mutter, Helferin und Lehrerin.

Im stillumfriedeten Kreuzgärtlein, dem Pferzer, sproßten Heilkräuter; Obst und Bodenkultur nicht minder wie Nähen, Spinnen, Weben lehrten fromme Nonnenhände die umwohnenden Frauen. Noch mehr: die Mägdlein lernten auch die vom Frankenlande mitgebrachten Bücher entziffern, lernten selber auf feinem Pergament zierlich schreiben und leuchtende Initialen und Bildchen malen und auf weiche Seide für des Gotteshauses Zier köstliche Stickereien zaubern. Von morgens früh bis abends spät, ja selbst in stiller Nacht ertönte vom St. Martins-

kirchlein her das helle Gotteslob, der frohe Psalmengesang weit hinaus segentauend über Berge, Schluchten, Täler, hinein in gotthungrige, dunkle Menschenherzen wegweisend, Glaube vermittelnd, Friede, Glück.

Auch äußerlich ward die Gründung sichergestellt durch Herzog Theodos Freigebigkeit — d. h. noch mehr durch seine Gemahlin Regindrud. Diese schenkte den Nonnen das Gebiet von Tillmanning, 43 Mansen samt Eigenleuten (Holden), dazu weite Gebiete Norikums mit Jagd- und Fischrecht, Wald und Almen, sowie die Salzpfannen von Reichenhall, die der „Salzburg" nicht nur Name gaben, sondern Unterhalt und Ansehen. Das ganze Mittelalter hindurch versah Salzburg ganz Bayern mit Salz — aber dem Kloster erwuchsen damit, freilich später, auch manche Schwierigkeiten. Regindrud, die edle Fürstin trat nach dem Tode ihres Gemahls als einfache Nonne ein und fand in der Krypta ihre Grabstätte — jetzt leider nur mehr Kenotaph.

So konnte Arindrud ruhig ihrem Heimgang entgegensehen. Was sie begonnen, das Gotteswerk es wuchs und blühte, still verborgen aber stetig. Ob ihr Seherblick ahnend hinausschauen durfte in ferne Zeiten? Ob sie die vielbewegten Schicksale der Nunburg im Geiste sah? Viel Schweres, viel Leid und Sorgen, Wandlungen und Stürme, Heimsuchungen mit Pest und Krieg und allem Ungemach, Brände, Hungersnöte! Das alles zog vorbei; es hat die Nunburg arg bedroht, doch auf Fels gegründet hielt sie allem stand und hält dieselben Ziele, denselben Geist in seinen Mauern fest wie einst. Ob das nicht Arindruds Gebet den späten Kindern wohl erwirkt hat?

Tausende haben nach ihr, der ersten, sich geheiligt an dieser Stätte. Die ehrwürdigen, altersgrauen Mauern, was könnten sie erzählen von stillem Heldentum! Jeder Raum in dem vielwinkligen, mittelalterlichen Bau hat seine Geschichte, ja jeder Stein! „Die frommen Frauen verlassen nie das Stift", sagt irgendwo einmal Hermann Bahr, „wozu denn auch? Es enthält Salzburg ganz".

Ja, die Geschichte Nonnbergs, äußerlich betrachtet, ist in der Tat die Geschichte des Hochstiftes Salzburgs, und die reichbewegten Schicksale des erzbischöflichen Fürstentums warfen ihre Wogen hinein ins stille Heiligtum. Da gäbe es vieles zu berichten. Doch für diesmal möge nur St. Erentrudis Bild wieder neu aufleben im deutschen Volk und unserem heiligen Orden, dem sie nicht wenige Abteien schenkte. Nonnberg ward Pflanzstätte der meisten Klöster Süddeutschlands. Möge sich erfüllen, was täglich vor ihrem Schreine ihre späten Töchter beten: O Erentrudis, Christi virgo, nos ovile tuum peculiare et omnem plebem fidelium Domino semper commenda! — O Erentrudis, Jungfrau Christi, uns, die Schäflein deiner Herde und das ganze Volk der Gläubigen empfiehl dem Herrn allezeit!

Kleine Beiträge und Hinweise

Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux.

In seinem „Lehrbuch der historischen Methode“ (Leipzig, 4. Aufl. 1903 S. 723 ff.) erklärt E. Bernheim als wichtigste Aufgabe der historischen Darstellungskunst die „Konzentration oder Verdichtung“, d. h. die „Umwandlung einer größeren Menge von Vorstellungsreihen in wenige, kürzere Vorstellungsreihen, und zwar so, daß die wesentlichen Inhalte jener Menge doch gewahrt bleiben,“ und die Bildung von „Vertretungen“, d. h. von „Einzelvorstellungen, die mehrere Vorstellungen oder ganze Vorstellungsmassen in sich einschließen, ohne jene mehreren ausdrücklich einzeln wiederzugeben“. Es ist von vornherein klar, daß es da keine kleine Leistung vorstellt, das umfangreiche Schrifttum eines hl. Bernhard von Clairvaux zu „verdichten“ und in „Vertretungsbegriffe“ zu fassen. Für das Leben des Heiligen hat dies wohl Vacandard (Leben des hl. B. v. Cl., deutsch Mainz 1897 f.) im Ganzen unübertrefflich geleistet. Nun hat ein Schüler Grabmanns, Robert Linhardt ein gleiches für das theologische System des Kirchenvaters gewagt. Schon das Wagnis scheint uns eine eingehende Würdigung seines Buches: „Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux“ (Verlag Natur und Kultur, München 1923, 247 S. in kl. 8°) nahezulegen, nicht weniger aber dessen schönes Gelingen.

Ein ähnliches hatte schon J. Ries 1907 unternommen; dieser aber verzweifelte daran, seine „Vertretungsbegriffe“ aus bernhardinischen Gedankenreihen selbst gewinnen zu können und begnügte sich damit, sie „an der strengen Systematik der späteren Theologie zu orientieren.“ (Ries, „Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehren des hl. Bernhard“, Freiburg 1907, S. 6.) Joh. Schuck aber analysiert „Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux“ (Würzb. 1922), also die seelischen Wege seiner Gotteserfahrung, schlankweg an den Schemata der modernen amerikanischen Religionspsychologie. In seiner Besprechung des vorliegenden Buches (Lit. Beilage der Augsburger Postzeitung 1924, Nr. 10) scheint selbst P. Alois Mager der Gefahr nicht ganz entgangen zu sein, sein Interesse an der Mystik des Heiligen darauf zu beschränken, wieweit diese seiner anderweitig, aus späteren Autoren gewonnen Gesamtauffassung von Mystik entgegenkommt. Das Butlersche Buch „Western Mysticism“ (London 1922) sucht und hat seine Stärke in der Aufzeigung großer Entwicklungslinien und weniger in der Einzelexegese. Die strengste Bäumker- Grabmannsche Schule hingegen würde gerade auf die peinlichste quellenanalytische Ableitung des einzelnen dringen. Methodische Grundfragen dieser Art werden ja bei der Behandlung eines jeden mittelalterlichen Autors aufstehen; kaum einer aber dürfte so sehr der Verdichtungsarbeit widerstreben als Bernhard, dessen Werke fast durchwegs Gelegenheitsschriften ausgesprochen aphoristischer Formung sind. Linhardt scheint nun den rechten Weg zur Auffindung des doch zweifellos zugrundeliegenden theologischen Gedankensystems zu gehen. Mit außerordentlicher Kenntnis seines Autors läßt er zunächst diesen selbst, soviel als nur irgend möglich, zum Leser sprechen, sodaß sich sein Buch streckenweise wie ein Mosaik aus Bernhardstellen liest, ähnlich wie etwa des Heiligen Reden und Abhandlungen ihrerseits ein Mosaik von Schriftzitaten bilden. Wer Linhardts Arbeit kennt, soll damit Bernhard selber im wesentlichen kennen gelernt haben. Mit dem wissenschaftlich wie künstlerisch gleich berechtigten Hilfsmittel einer weitmaschigen, allgemein theologischen Topik ordnet er sodann die Masse des Stoffes.

So kommt er zur Unterscheidung zweier verschiedener Ströme, „in denen Bernhards Mystik dem Meere der Gottheit zueilt.“ Der eine ist der mehr intellektuell geartete, aus augustinisch-areopagitischen Quellen gespeiste, der Gottesmystik; der andere, ihm ureigen, mehr affektiv-voluntaristisch, ist der die monastische Aszese fortsetzende und krönende, schließlich die Gestalt des Gottmenschen unverwandt umkrei-

fende der Christusmystik. Im ersten Teil, die Gottesmystik überschrieben, bringt Linhardt die Lehre des Heiligen über die Entwicklung des religiösen Erkennens, des niederen, allgemeinchristlichen sowohl, wie des höheren, kontemplativen. In seiner Auffassung des Formalen in beiden Erkenntnissphären zeigt sich Bernhard durchaus der Tradition verhaftet. Im zweiten Teil wird das gesamte Lehrgebäude inhaltlich, gegliedert in einen anthropologischen, kosmologischen und theologischen Gedankenkreis, betrachtet. Aus dem Ganzen wird als eigentlich bernhardinische Schöpfung die Christusmystik herausgelöst, in der das übermächtige Bild Jesu Christi und die mystische Veranlagung der Menschenseele durch die Gottebenbildlichkeit, geweckt durch die Salbung des Hl. Geistes, zusammenwirken, um in drei Stufen von der Bekehrung, über die Schulung in Betrachtung und Nachfolge des Lebens Christi hinaufzuführen zur krönenden Liebeseinigung mit dem bräutlichen „Worte". Voraus geht bei Linhardt eine kurze Einführung in das Leben und die persönliche Art des Heiligen, den Schluß seines Werkes bildet ein knapper Bericht über die Rolle der bernhardinischen Mystik in der Geschichte der Theologie und Frömmigkeit. Man sieht, die Architektonik des Buches ist mit feiner Scheu vor Vergewaltigung des Materials und mit einem gewissen künstlerischen Takt durchgeführt. Auf diese Weise scheint der Verfasser ein Doppeltes erreicht zu haben: Der Leser steht erstens nicht vor einer lockeren Folge von spinösen Einzeluntersuchungen, sondern hat ein klares, dabei unmittelbar herzbewegendes Gesamtbild. Das Buch wirkt daher im besten Sinne als Erbauungsbuch und ist auch dem Seelsorger sofort dienlich, wie es das Vorwort wünscht. Der Prediger z. B., der ad patres gehen will, wird hier vom jüngsten Kirchenvater (novissimus patrum) in reichstem Maße angeregt werden. Schade, daß viele Zitate unübersetzt blieben, und so der Leserkreis mehr oder weniger auf Theologen beschränkt bleiben wird. Zu einem allgemein verständlichen Erbauungsbuch von der wissenschaftlichen Gediegenheit des „Geistlichen Lebens" von Denifle wäre von hier aus kein weiter Schritt zu tun. Die Sprache des Werkes ist nämlich von einem für gelehrte Leistungen ungewöhnlichen, stellenweise eben noch angängigen Schwung; sie erhebt sich zu schönem Pathos, wobei die Freude am Wortklang zuzeiten zu Wortgeklingel verleitet, was aber der Eleganz des typischen Frühfranzosen Bernhard selber nicht ganz unangemessen ist. Der zweite Vorteil der vom Autor gewählten Behandlungsweise ist der, in etwa allen Teilgesichtspunkten gerecht werden zu können, die in den oben genannten Spezialarbeiten einseitig Beachtung fanden.

Es ist zweifellos den nachhaltigen Hinweisen P. A. Magers besonders zu verdanken, wenn heute kaum mehr versucht werden kann, anders als aus den Selbstbekenntnissen der Mystiker eine Theorie der Mystik zu gewinnen. Aus Bernhard ergibt sich nun nach der vorliegenden Untersuchung, daß er eine gewisse Freiständigkeit der mystischen Begnadung gegenüber jeder Art menschlicher Vorbereitung lehrt, ähnlich wie sie schon der übernatürliche Glaubensakt gegenüber einer natürlichen Glaubensbegründung besitzt. Sehr glücklich scheint uns diese Beobachtung auf S. 168 gefaßt: „So hätte denn jeder Mensch in sich die Disposition und Möglichkeit zur Mystik. Die Ausführung dieser Disposition, die Überführung der Möglichkeit in die Wirklichkeit aber steht nicht in seiner, sondern in Gottes Hand". Der Verfasser bedauert angesichts der bernhardinischen Forderung einer ethisch-religiösen Disponierung durch Aszese, daß dessen theologisch klare Antwort nicht auch psychologisch ausgebaut ist, „sonst könnte sie uns manche moderne Debatte zu dieser Frage ersetzen" (S. 169). Besonders dankenswert ist ferner der Hinweis, die christliche Mystik sei nicht „egoistisch", „weil die mystische Gottesliebe ohne weiteres zur leidenschaftlichen Sorge wird für Alles, was Gottes ist", was sich in einem apostolischen Zug und starkem Verkündigungsdrang zeigt bei aller keuschen Scheu des unbegreiflich Begnadeten, und sie sei ebensowenig „quietistisch", sodaß „der weltabgeschiedene Mystiker zum einflußreichsten Mann jener Tage wird, der dem Jahrhundert den Namen gibt" (S. 10). Nicht in den starren Begriffen des wissenschaftlich interessierten Systematikers, sondern in der blühenden Bilderpracht von „Liedern eines Liebenden" hat der Heilige

nach Ausweis der vorliegenden Studie zu rein allen Fragen der mystischen Erlebnis- und Erkenntniswelt seinen nicht immer originellen, aber stets bezeichnenden, in der Folge stets als magistral gewerteten Beitrag geliefert. In der Zweiteilung: Betrachtung und Beschauung, sieht Linhardt eine bedeutsame Neuaufstellung Bernhards. Daß er sich des Grenzwertes der Terminologie des Heiligen dabei nüchtern genug bewußt bleibt, zeigt Anmerkung 3 der S. 75 gegen Ries.

Wenn auch dem Autor die „Individualstudie" mehr am Herzen liegt als die „quellenanalytische Untersuchung" (S. 6), so sind doch die historischen Bedingtheiten der bernhardinischen Mystik in den wesentlichen Zügen ausreichend dargestellt und belegt. In einem wichtigen Punkte aber bleiben Wünsche unerfüllt. Da die Schrifen Bernhards fast durchwegs gebieterischen Berufspflichten und Zeitbedürfnissen ihre Entstehung verdanken, hätte der gesamten Umwelt, der Lebensweise, den einzelnen Wirkensphasen mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden müssen. Wir denken da vor allem an die Tatsache, daß die meisten opuscula sich an einen ausschließlich geistlichen, näherhin mönchischen Leserkreis wenden (was ja auch beispielsweise bei der „Nachfolge Christi" zu wenig beachtet wird). Wenn es nun auch nach Butler (a. a. O. S. 190) keine eigentümlich benediktinische, sondern nur eine allgemein „westländische" Mystik gibt, so erklären sich doch viele Einzellehren Bernhards einfach als Übernahme oder Fortführung von Gedanken des Ordensvaters Benediktus, die auch von den Adressaten der Reden, Abhandlungen und Briefe nur als solche verstanden werden sollten. Ohne diese einfache Beobachtung ist manches bei Bernhard entweder gar nicht, oder nicht in seinem gesättigten Sinn zu verstehen. Schon der grundlegende Begriff der »conversio« ist zunächst nicht im religionspsychologischen Sinn zu fassen, sondern als Eintritt in den Mönchsstand und als mönchische Lebensführung überhaupt. Hiezu hätten die Arbeiten von Rothenhäusler und Herwegen in den „Beiträgen zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens", Heft 3, (Münster 1912) verglichen werden müssen. Die Auffassung der »discretio« als »mater virtutum«, die Aufstellung von Stufen der Demut, die für die eigentlich mystische Stufenlehre nicht belanglos sind, die Betonung des Wertes der Väter- und Schriftlektüre, der Beobachtung der Fastenzeit und vieles andere sind benediktinisches Erbgut aus der Regel. Auch die etwas schroff typisierende Behauptung, die eigentliche Christusmystik sei originale Leistung Bernhards, dürfte sich angesichts der immer wiederkehrenden Hinweise der heiligen Regel auf die Vorbildlichkeit der menschlichen Person Jesu (vgl. nur Kap. 4, „Christus überhaupt nichts vorziehen!") weniger anfechtbar als eine besonders energische Verschiebung des Tones, der Klangfarbe gegenüber der übergeistigen Art des Pseudo-Dionysius fassen lassen. Gelegentlich (S. 159) befindet sich der Autor diesbezüglich auf der rechten Fährte; St. Bernhards Originalität ist auch hierin gewiß mehr eine Tat des Herzens als des Verstandes. In dieser und in der herrlichen Einformung durch alle Mittel der Sprachkunst sehen wir fast ausschließlich die „Originalität" des Heiligen. Der wissenschaftliche Eifer, Neues zu bringen lag ihm ja völlig fern. Gerne sähen wir auch häufigere Rückweise auf biblische Quellen, die Gehalt und Form seiner Werke auf ganze Strecken hin bestimmen, und auf Anklänge an die ihm wohlvertrauten Texte der Liturgie. Freilich werden auch dann noch die ganz unfaßbaren und unbelegbaren Einflüsse der Tradition die erfaßten überwiegen. Hingegen scheint es ziemlich belanglos, noch mehr wortgenaue Zeugnisse für seine Abhängigkeit von früheren oder zeitgenössischen Autoren zu bringen, weil der Heilige diese mehr als „geistliche Lesung" im Sinne der Regel betrachtete, denn als Unterlage für theologische Forschung, sodaß ihm selbst an kritischem Zitieren nichts liegen konnte. Mit dem Verfasser sind wir der (auf S. 34 ausgesprochenen) Ansicht, daß dogmengeschichtliches Interesse Bernhard fremd war, wie er auch keinerlei Verständnis für dialektische Behandlung der Glaubensgegenstände aufbrachte. Die Quellennachweise (auf S. 22) scheinen uns vollauf genügend.

Zum Inhaltlichen möchten wir noch das Bedauern äußern, daß der mystischen Begründung der Kirche kein Augenmerk geschenkt wurde, und daß der „Marien-

mystik", sowie der Heiligenverehrung gar nicht gedacht wurde. Es ist zwar darüber die Arbeit des Zisterziensers B. Hänsler „Die Marienlehre des hl. Bernhard, Abtes und Kirchenlehrers" (Regensburg 1917) vorhanden. Doch hätte gegenüber den durch Heiler leider wieder sehr beliebt gewordenen Mißdeutungen der Marienminne des Mittelalters nicht durch Schweigen, sondern durch klare Belege darauf hingewiesen werden sollen, daß selbst das Andachtsverhältnis dieses glühendsten Marienverehrers zur Gottesmutter nur in analogem Sinn ein mystisches genannt werden kann. In dem Kapitel über die Nachwirkungen der bernhardinischen Mystik hätte die im protestantischen Pietismus eine Erwähnung verdient, welche uns Paul Gerhardts „O Haupt voll Blut und Wunden" schenkte, sowie diejenige in der bildenden Kunst, die ikonographisch sehr viel Interessantes bietet, worüber erst kürzlich Prinz Johann Georg von Sachsen in einem Vortrag berichtete. Dann und wann drängen sich bei den Aphoristikern Franz von Sales und Pascal nicht nur formelle Anklänge auf. Die schöne Stelle in ep. 11, 4: „Die Liebe ist das ewige Gesetz, Schöpferin und Lenkerin des Universums", scheint für den grandiosen Schlußvers der Danteschen „Göttlichen Komödie" vorbildlich gewesen zu sein.

Leider ist der Druck nicht frei von störenden Fehlern; korrigiert muß z. B. werden auf S. 40: »sientire« in »scientiae«, auf S. 55: »O felix saeculum« in »O felix osculum«. Auch den Wunsch nach einem Namenregister fügen wir hier an, nicht nur, weil es so Rezensentenbrauch ist.

Wenn wir nun unsere Wünsche so ausführlich dargelegt haben, möge dies nur als Zeichen des selbstverständlich regen Interesses gewertet werden, das eine Benediktinerzeitschrift an dem Werke nimmt. Gegen seine erfreulich hohen Qualitäten sprechen sie ja alle nicht und kommen gegenüber der Fülle des sachlichen Inhaltes kaum auf. Wissenschaftlicher Klärung, seelsorglicher Verwertung und innerster Erbauung dient es gleichermaßen in seltenem Grade. Wie der Verfasser augenscheinlich selbst durch die liebevolle Hingabe an den Kirchenvater von dessen edler Seelenart mitgeformt wurde, wird sein Buch den empfänglichen Leser nicht nur einen Hauch bernhardinischen Geistes verspüren lassen. Ein wissenschaftliches Buch, das nicht bloß gescheiter, sondern auch besser macht, verdient um dessentwillen eigens gerühmt zu werden, scholastisch gesprochen: Mag einer sapientia von sapere oder von sapor herleiten, in jedem Sinn wird er durch dieses liebenswürdige Buch weiser werden.

P. Hugo Lang (St. Bonifaz-München).

Vom 27. Eucharistischen Kongreß zu Amsterdam.

Männerapostolat, Sonntagsheiligung, Deutschenseelsorge in Holland, Häufige heilige Kommunion, Winfriedbund, darauf bezogen sich heuer die Beschlüsse der Deutschen Sektion. „In einer Zeit, in der die Sonntagsentheiligung erschreckend zunimmt", betont sie „mit allem Nachdruck die Notwendigkeit der Sonntagsheiligung in unserem Volke. Da die treue und andächtige Beiwohnnng der heiligen Messe der Mittelpunkt wahrer Sonntagsfeier ist, muß sie von allen Katholiken als erste und heiligste Pflicht angesehen und befolgt werden. Insbesondere ist dazu notwendig, die Kinder rechtzeitig in das tiefere Verständnis der heiligen Messe einzuführen, den Erwachsenen die Liturgie der Sonn- und Feiertage durch ausführliche Erklärung und durch das Benützen der liturgischen Bücher näherzubringen." Weiterhin gelte: Erst gewissenhafte Erfüllung der Sonntagspflicht, dann Spiel und Sport! — Sie wünscht ferner, „daß die Worte des ersten Papstes (1 Petrus 2, 9) an alle Christgläubigen: ‚Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum', dadurch zur Tat werden, daß alle Christgläubigen, namentlich aber jene, die vor Gott durch höhere Bildung und höheren Stand auch höhere Verantwortung haben, sich auszeichnen durch ein gutes eucharistisches Beispiel, durch ihr Sicheingliedern in das kirchliche Leben, besonders durch Sicheinordnen in die Einrichtungen und Veranstaltungen der eigenen Pfarrgemeinde."

Bücherschau

Hagiographie

Zum 1200-jährigen Jubiläum des hl. Korbinian, ersten Bischofs von Freising, sind an Gaben erschienen:

Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian. Herausg. von Dr. Joseph Schlecht, Hochschulprof. in Freising. gr. 8°. (XVI u. 551 S. Mit 29 Tafeln, 61 Textabbildung. u. 1 Karte). München 1924, Graph. Kunstanst. A. Huber. Geb. in Leinw. M. 30.—

Das Leben des heiligen Korbinian, dem Bischof Arbeo von Freising (770) nacherzählt von Balth. Arnold, Priester der Erzdiözese München-Freising. (152 S. und 5 Vollbilder). Freising 1924, Datterer & Cie. Brosch. M. 2.—; Ganzl. M. 3.—

Die Corbinianslegende nach der Handschrift des Klosters Weihenstephan vom Jahre 1475. Hrsg v. Dr. Jos. Schlecht. 8° (XVIII u. 72 S.) Ebd. 1924. Brosch. M. 3.— Vorzugsausg. M. 75.—; in Leder M. 100.—

Abele, Eugen, Der Dom zu Freising. Ein Führer durch seine Monumente und Kunstschätze nebst Abriß der Baugeschichte. 2. Aufl. (127 S. mit 1 Farbendruck und 49 Abbildungen im Text). Ebend. 1924. Brosch. M. 2.—; geb. M. 3.50

1. Man hat beim Herannahen des Korbinianjubiläums wiederholt den Gedanken erwogen, ob nicht die Festgabe von 1724, die bahnbrechende Historia Frisingensis des Benediktbeurer Mönches P. Karl Meichelbeck, in der Form einer den neuzeitlichen Forderungen entsprechenden „Geschichte der Erzdiözese München-Freising" eine Neuausgabe erleben könne. Man mußte aber diesen Plan von vornherein aufgeben, weil für eine halbwegs erschöpfende Geschichte einer 1200 Jahre alten Diözese von der kulturellen Bedeutung Freisings noch so ziemlich alle Vorarbeiten fehlen. So gab denn Professor J. Schlecht, der Historiker des Freisinger Klerikalseminars, unterstützt von 26 Forschern, zum Teil seinen Schülern, ihrer Mehrzahl nach Priestern der Erzdiözese, eine andere Festschrift heraus, die nach dem Wunsche des Herrn Kardinals und Erzbischofs auch als ein literarisches Denkmal kommenden Geschlechtern verkünden sollte, wie man sich trotz der schwersten Not der Nachkriegszeit der alten Traditionen würdig zu machen suchte. Was nun wirklich in den zahlreichen, mehr oder minder langen und naturgemäß auch nicht gleichwertigen Aufsätzen der Festschrift geboten worden ist, nennt ihr Herausgeber in seinem Vorwort selber „nur Stichproben aus Freisings 1200-jähriger Kulturgeschichte", auf die im einzelnen einzugehen nicht im Rahmen dieser Buchanzeige liegen kann. Im Mittelpunkt dieser Studien steht die Person des hl. Korbinian: es sind aber auch in diesen Arbeiten brauchbare Bausteine für die noch dunkle Urgeschichte der Freisinger Diözese und der frühbayrischen Kirche überhaupt geboten und zwar umso seltenere und wertvollere, weil vor allem die geistesgeschichtlichen Momente betont werden, z. B. Grundlagen der kirchlichen Organisation, frühbayrisches Missionswesen, Ordens- und Weltklerus, Bibliotheksgeschichte, Musikpflege und gottesdienstliches Leben und dergleichen. Was weiterhin über die oft so bewegte Diözesangeschichte des Mittelalters und der Neuzeit geboten wird z. B. Otto der Große, Bischof Otto II., die Wittelsbacher Prinzen auf dem Freisinger Bischofsstuhl, der weltliche Grundbesitz des Hochstiftes, die Bartholomäer in der Erzdiözese, Säkularisation und anderes trägt noch weniger als die die Urgeschichte behandelnden Aufsätze den Charakter des innerlich Zusammenhängenden und weckt bei der Neuartigkeit der Aufschlüsse nur umsomehr das Verlangen nach einer umfassenden Geschichte unserer Diözese. Könnten nicht vielleicht enger zusammengeschlossene Gemeinschaften von wissenschaftlich Arbeitenden darangehen, die notwendigen Einzelvorarbeiten für diese Diözesangeschichte zu schaffen, etwa die kirchenhistorischen Seminare der Universität München und des Lyzeums in Freising und auch die erst seit zwei Jahren wieder zusammengetretene Academia Benedictina der bayerischen Benediktinerkongregation? Ein Meichelbeck würde sich dann wohl finden, der das so bereitgestellte

Material zu dem in allen Teilen wohlgefügten Gesamtbau verarbeitete.

2. B. Arnold fand bei der Abfassung seines Korbinianslebens ähnliche literarische Verhältnisse vor wie etwa Abt Herwegen bei seinem Buch über den hl. Benedikt oder Laux bei seiner Geschichte des hl. Kolumban. Bei dem legendären Charakter dieser mittelalterlichen Viten müssen Arbeiten über solche Heilige immer etwas Subjektives an sich haben; sie zwingen aber erfreulicherweise den Historiker ganz von selber, ihrem Heiligen durch weitgehende Einbeziehung in die zeitgenössische Profan- und Kirchengeschichte einigermaßen individuelles Leben zu geben. Vorteilhaft für Arnold war, daß die Korbinianvita des Bischofs Arbeo viel persönlicher gehalten ist als die meisten anderen Heiligenleben jener Tage; nachteilig, daß Korbinian bei weitem nicht in dem Maße seiner Zeit den Stempel seiner Größe oder seiner Ideen aufgedrückt hat wie ein hl. Benedikt oder ein hl. Kolumban und daß dem Zwecke des Schriftchens nach gerade der heilige Bischof der Wunderlegende und der erste der Diözese zu schildern war. Wie vielerlei Konfliktsmöglichkeiten aber gerade in diesem doppelten Zwang gelegen sind, das wußte der Verfasser selber nur zu gut. Auf manche historische Fragen, die er im Rahmen seines volkstümlichen Büchleins nicht erörtern konnte, kam er darum eigens in der wissenschaftlichen Festgabe (S. 61 ff.) zu sprechen. Trotz aller Schwierigkeiten ist aber ein Buch entstanden, das im wesentlichen gewiß ein geschichtlich treues Bild des Heiligen entwirft, und das sich ebenso fern hält von allzu feiner Kritik wie von allzu weitgehenden Zugeständnissen an die Volkstümlichkeit. — Uneingeschränkte Anerkennung verdient der Verlag dafür, daß er zum Jubeljahr die Ausgabe eines mit so schönen Bildern geschmückten und äußerst gediegen gedruckten und gebundenen Buches ermöglichte.

3. J. Schlecht, dessen unermüdlichem Eifer vor allem die umfangreiche äußerst wertvolle „wissenschaftliche Festgabe“ zu verdanken ist, wollte auch persönlich eine literarische Spende zur Feier darbringen. Da lebte zu Ausgang des 15. Jahrhunderts in Freising ein frommer, durch seine Kunstfertigkeit noch heute bekannter Goldschmied, Meister Sixt Schmalermel; da er des Lesens, Schreibens und Malens wohl kundig war, legte er sich aus verschiedenen Quellen eine große Legende der lieben Heiligen an, die er selbst mit frommen Zeichnungen schmückte. Bei seinem Tod hinterließ er das von ihm hochgeschätzte Werk dem benachbarten Kloster Weihenstephan, von wo es bei der Säkularisation in die Münchener Staatsbibliothek kam. In dieser Legendensammlung steht nun die einzige uns erhaltene deutsche Bearbeitung der Korbinianslegende. Diesen mittelalterlichen Text veröffentlicht Schlecht; er schickt ihm eine die literarischen Fragen kurz zusammenfassende wissenschaftliche Einleitung voraus. Für Bücherfreunde hat Otto Hupp eine künstlerisch wertvolle Vorzugsausgabe besorgt, die in bloß hundert numerierten Exemplaren hergestellt wurde und wegen ihres hohen Preises von 75 (100.—) M. wohl nur wenigen Glücklichen erschwinglich sein wird. Der Verlag hat aber auch die wohlfeile Volksausgabe nach Druck und Ausstattung zu einem so gefälligen Büchlein gestaltet, daß wirklich eine hübsche Festgabe zum Korbiniansjubiläum zustande kam.

4. Wohl die vornehmste Jubiläumsgabe, die man ersinnen konnte, war die großzügige Restauration des ehrwürdigen Freisinger Domes, durch die das so viele Jahrhunderte alte Korbiniansmünster in seinem ihm von einer form- und farbenfrohen Barockzeit angelegten Festgewand in neuem Glanze wieder erstand. Erst jetzt begreift man so recht, welch unschätzbares Denkmal heimatlicher Geschichte und Kunst uns in dieser Kathedrale mit genauer Not aus den gefahrdrohenden und kunstvernichtenden Zeiten der Säkularisation erhalten blieb. Wer wäre berufen gewesen, uns dieses durch die Weihe des Alters, der Kunst und großer Erinnerungen ehrwürdige Gotteshaus mit ehrfürchtiger Liebe zu beschreiben als E. Abele, der seit langen Jahren als Subregens des Klerikalseminars und Inspektor des Knabenseminars mit dem Dome vertraut geworden ist wie wenige sonst. Was er uns in seinem Büchlein schenkt, ist nicht ein trockener Führer voll ermüdender Aufzählungen, sondern das lebendige Wort eines Priesters, der einem Freunde aus überquellendem Herzen erzählt, was durch gründliches Studium

und persönliches Einfühlen in seiner eigenen Seele Leben und Liebe geweckt hat. Man möchte den vielen anderen denkwürdigen Gotteshäusern landauf und landab einen ähnlichen „Führer“ wünschen.

Eine „Illustrierte Chronik des Korbiniansfestes“ enthaltend sämtliche Predigten der Festwoche kündet der Verlag des ‚Freisinger Tagblattes‘ für „längstens bis anfangs Oktober“ an. Sie soll nach Erscheinen eine kurze Würdigung finden.

P. Sigisbert Mitterer (Schäftlarn).

Rundschreiben u. Hlst. Vaters Pius XI. zum 300. Todestag des heiligen Martyrers Josaphat. (12. Nov. 1923: »Ecclesiam Dei«). Aut. Ausgabe, lateinischer und deutscher Text. gr. 8° (25 S.) Freiburg 1924, Herder. M. —.80

In der gleich vornehmen Ausstattung wie das päpstliche Rundschreiben zum Thomas-Jubiläum ist jetzt bei Herder die Josaphat-Enzyklika erschienen. Die 300. Wiederkehr des Todestages dieses slavischen Martyrer-Bischofes gibt unserem Hl. Vater eine erwünschte Gelegenheit, seine große Liebe gegen die Orientalen wieder zu beweisen und die getrennten, durch die heilige Eucharistie und die Verehrung der Gottesmutter uns aber so nahe stehenden Brüder zur Einigung mit der Mutterkirche einzuladen. Nach kurzer geschichtlicher Darlegung des Schismas und der Einigungsversuche schildert das Rundschreiben die Bemühungen des heiligen Erzbischofes von Polozk um die Einheit, der Josaphat durch seinen Martertod noch mehr nützte als durch sein heiliges Leben und Wirken. Vorbildliches Leben, gegenseitiger Verständniswille und inniges Gebet sollen nach seinem Beispiel der göttlichen Gnade die Wege bereiten; denn in Wahrheit: „nicht Menschenweisheit wird das Werk der Einigung zu Ende führen, sondern allein die Güte Gottes“.

Die Übersetzung gibt den Sinn des Urtextes gut und in wirklich deutschem Sprachgewand wieder, wenn mir auch scheinen möchte, daß durch die Auflösung der lateinischen Perioden in Einzelsätze mitunter der Gedankenzusammenhang etwas gelitten hat. S. 6, Zeile 7 von unten lies aliquid statt alipuid.

P. Adalbert von Neipperg (Beuron).

Religion und Leben

Houtryve van, D. Idesbald, O. S. B., La Vie dans la Paix. Vie mystique et liturgique 2. serie. 8° (IV u. 312 S.) Brüssel 1924, Action catholique.

Diese zweite Reihe von »La Vie dans la Paix« schließt sich würdig an die erste an. Mit viel Takt und vornehmer Zurückhaltung tritt der Verfasser an die schwierige Aufgabe heran, die Mystik in ihrer reichen Entfaltung in das liturgische Leben einzubauen oder vielmehr den mystischen Gehalt aus der Liturgie herauszuholen. Wir billigen die ausgezeichneten Grundsätze, die Dom van Houtryve in der Einleitung für das Studium der Mystik entwickelt. Ihn interessiert mehr die theologische Seite der Fragen. Jede Theologie der Mystik wird von der Lehre der Gaben des Hl. Geistes ausgehen müssen. Ich habe selten etwas so Ansprechendes über die Gaben des Hl. Geistes gelesen, wie in diesem Buch. Der Verfasser hält seine Ausführungen streng im Rahmen der Theologie des hl. Thomas. Es sind aber nicht bloß dogmatisch-wissenschaftliche Erörterungen, sondern es sind Seiten voll Salbung des Hl. Geistes. Wer sie liest, wird davon ergriffen. Und wer in und mit der Liturgie nach innigerer Gottvereinigung strebt wie sie die Mystik aller Zeiten kennt, der möge zu diesem Buche greifen. Es wird ihm zum trauten Freund in den innersten Aussprachen der Seele werden. Wir beglückwünschen unseren Mitbruder zu den Perlen, die er uns in den beiden Reihen der »Vie dans la Paix« geschenkt hat.

Krebs, Dr. Engelb., Dogma und Leben. Die kirchliche Glaubenslehre als Wertquelle für das Geistesleben. (Kath. Lebenswerte. 5. Bd., 1. Teil) 8° (XIV u. 490 S.) Paderborn 1923, Bonifacius-Druckerei.

— **Die Kirche und das neue Europa.** Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen. 8° (VIII und 192 S.) Freiburg 1924, Herder. Kart. M. 3.50

Noch ehe der zweite Band v. Krebs, Dogma und Leben erscheinen konnte, wurde eine zweite Auflage des ersten notwendig. Wir dürfen aber wohl hoffen, daß der mit Arbeit überladene Verfasser uns recht bald auch den zweiten Band schenkt. Das Werk

erfüllt eine Mission der Gegenwart. Was wir seiner Zeit über die erste Auflage des ersten Bandes in dieser Zeitschrift sagten, gilt ungeschwächt auch von der neuen Auflage. Wir anerkenneu es dankbar, daß sich der Verfasser die Zeit nahm, den so wichtigen Abschnitt über Glaubensgehalt und Glaubenswert einer sorgfältigen Durchsicht zu unterziehen. In diesem Punkt kann nie genug geschehen. Wir halten die Gedanken, die der Verfasser hier formuliert, für so wichtig, daß wir sie am liebsten wörtlich wiedergäben.

Eben erscheinen auch bei Herder in Freiburg eine Anzahl von Vorträgen, die Professor Krebs in der Martinskirche in Freiburg hielt. Diese neueste Veröffentlichung des hochgeschätzten Verfassers behandelt in gemeinverständlicher Darstellung Fragen mehr praktischer Natur, die im übrigen eng zusammenhängen mit denen, die in „Dogma und Leben" eine breitere mehr wissenschaftliche erfahren und es besonders im zweiten Band erfahren werden.

Schlund, E., u. Schmoll, P., O.F.M., Der moderne Mensch und seine religiösen Probleme. 5 Vorträge. 8° (79 S.) Mainz 1924, M. Grünewald-Verlag. Geb. M. 2.—

Wie kaum in einem anderen Orden herrscht zur Zeit bei den deutschen Franziskanern ein intensiv wissenschaftliches Streben und Schaffen. Beredtes Zeugnis legen davon ab die Lektorenkonferenzen, die seit 1922 alljährlich abgehalten werden, deren Berichte (von 1922 und 1923) in je einem Band bei Aschendorff in Münster erschienen sind. Es liegt in der Eigenart des Franziskaners, die Wissenschaft nicht bloß um der Wissenschaft willen zu betreiben, sondern deren Ergebnisse in den Dienst der Seelsorge zu stellen. Eine reife Frucht dieses Strebens liegt in den Vorträgen vor, die die bekannten Patres Schmoll und Schlund während der Fastenzeit vor der gebildeten Männerwelt Münchens hielten. P. Schmoll sprach über „Dogma, Erleben, Glauben", über „Form, Geist, Sakrament". Es sind dogmatisch tiefe und doch leicht verständliche Einführungen in religiöse Fragen, die heute die Welt der Gebildeten bewegen. Die Sprache ist vornehm und von wirklichem Erleben durchwärmt. Meisterhaft behandelt P. Schlund „Die religiöse Seele des modernen Menschen", „Gott, Mensch und Religion" und „Individuum, Gemeinschaft, Kirche". P. Schlund ist scharfer Denker und feiner Analytiker. Die Begriffe sind klar und rein geschliffen. Die Vorträge sollten nicht bloß gelesen, sondern recht erwogen werden.

Scheurlen, Paul, Die Sekten der Gegenwart. 3. Aufl. gr. 8° (187 S.) Stuttgart 1923, Quell-Verlag. M. 2.—

Der evangelische Dekan von Biberach gibt in dritter Auflage „Die Sekten der Gegenwart" heraus. Behandelt werden der Reihe nach: Die Adventisten, Internationale Vereinigung ernster Bibelforscher, die neuapostolische Gemeinde, der Darbysmus, die Tempelgesellschaft, die Pfingstbewegung, „Christliche Wissenschaft" (christian science), die Anthroposophie, der Spiritismus, die Mormonen, die Bahai-Weltreligion, der evangelische Brüderverein. Es ist eine sorgfältige, gründliche Arbeit. Sie orientiert sachlich ausgezeichnet über die verschiedenen Sekten. Die jedem Abschnitt beigefügten Literaturangaben erschließen weiteres Material. Allerdings vermißt man manche wichtige Werke; auch müssen wir von unserem Standpunkt diese Sekten vielfach anders werten, als es der Verfasser von seinem aus tut.

Klassiker katholischer Sozialphilosophie. Herausgegeben von Dr. Theodor Brauer und Dr. Theodor Steinbüchel:
1. Bd. **Schwer, Dr. Wilh., Papst Leo XIII.** kl. 8° (VIII und 64 S.) Freiburg 1923, Herder. M. 2.20
2. Bd. **Brauer, Dr. Theod., Adolf Kolping.** kl. 8° (VIII u. 123 S.) ebd. 1923. M. 2.90

Heute steht die soziale Frage im Vordergrund des öffentlichen und privaten Interesses. Viele mühen sich um ihre Lösung. Von selbst treibt es uns, auch die Männer zu befragen, die sich aus tiefen Erfahrungen heraus mit der Frage schon ehemals befaßten. Pietät gegen die Vergangenheit war immer ein charakteristischer Zug katholischen Empfindens. Wir begrüßen daher als sehr zeitgemäß ein Unternehmen, das sich zur Aufgabe setzt, die „Klassiker katholischer Sozialphilosophie"

der Gegenwart wieder zugänglich zu machen. Der Name der Herausgeber und des Verlages verbürgen ihm Erfolg. Mit Recht wird hervorgehoben, daß die soziale Frage auf weltanschaulichen, bestimmten philosophischen, ethischen und religiösen Grundlagen beruht. Es geht gerade heute um eine grundsätzliche Lösung der sozialen Frage.

Bezeichnenderweise wird die Sammlung eröffnet mit einer Würdigung des Sozialphilosophens auf dem päpstlichen Stuhl. Schwer versteht es meisterhaft, die soziale Persönlichkeit Leos XIII. vor uns aufleben zu lassen. In klaren Linien zeichnet er seine Persönlichkeit und soziale Umwelt. Dann wird die Soziallehre Leos in ihren Grundlagen und in ihrem Aufbau dargelegt. In einem dritten Abschnitt wird gezeigt, wie der soziale Papst auf Umwelt und Nachwelt eingewirkt hat. In Deutschland fanden seine sozialen Kundgebungen verständnisvolle Aufnahme. Auch in England fand das päpstliche Rundschreiben über die Arbeiterfrage bereiten Boden. In Frankreich und Belgien dagegen rief die Arbeiterenzyklika große Erregung hervor. Andere sagten, Leo habe die Zeiten begriffen. In den päpstlichen Rundschreiben wird man vergebens nach philosophischen Darlegungen über Persönlichkeit und Gemeinschaft suchen. Da läßt der Papst für philosophische Erörterungen weiten Spielraum. Umso eindringlicher behandeln sie die konkreten Gemeinschaftsgebilde, Familie und Staat. Es sind da Grundsätze entwickelt, die für alle Zeiten maßgebend bleiben werden. Wir wissen dem Verfasser Dank, daß er uns diese treffliche übersichtliche Darstellung der Soziallehren des großen Papstes gegeben hat..

War Leo XIII. mehr der Mann der großzügigen Theorien, so führt uns Brauer einen der größten Männer der Praxis vor. Kolping war es, der in einer sozial verworrenen Zeit mit sicherem Griff einen wichtigen Teil der sozialen Frage erfaßte. Er schuf den Gesellenverein, dessen Gründung seinen Namen verewigt. Beruf und religiöses Leben hatten sich im Lauf der Zeit so weit voneinander entfernt, daß beide sich gegenseitig auszuschließen schienen. Der Beruf drängte zu persönlicher Ertüchtigung auf allen Gebieten, zu positiver Wertung von Welt und Kultur. Das religiöse Leben in seiner landläufigen Auffassung war mehr weltflüchtig. Indem es die Blicke zu sehr dem Jenseits zukehrte, verlor es den richtigen Maßstab für die Diesseitswerte. Kolping erkannte, daß man die jugendlichen Handwerker für die Religion nur gewinnen könne, wenn es gelang, die Berufsauffassung wieder mit dem religiösen Leben zu vereinigen. Er fand die praktische Lösung. Da praktische Lösungen auch irgendwie auf Theorien beruhen müssen, so stoßen wir bei Kolping immer wieder auf theoretische Erwägungen. Diese zu einem systematischen Ganzen zusammengestellt zu haben, ist das Verdienst des Verfassers. Er hat es in einer ansprechenden, übersichtlichen, nahezu lückenlosen Weise getan. Zuerst werden wir in Kolpings Werdegang und Werk eingeführt. Dann ersteht der große Sozialpraktiker vor uns als sozialer Denker und Lehrer. Es ist weiter der Reihe nach die Rede von der Gesellschaft, ihren Bestimmungen und ihren Grundlagen, vom Grundprinzip der gesellschaftlichen Ordnung, von Individualität und Gemeinschaft, von Obrigkeit, Autorität, Freiheit und Revolution, von sozialer Hierarchie, von Eigentum und Besitz. Es wird die soziale Frage und die Arbeiterfrage aufgerollt. Es wird die soziale Ordnung des gesellschaftlichen Lebens in Familie, Stand nnd Beruf, im Frauenberuf, Erziehung und Bildung und in der Geselligkeit gewertet. Das Andenken des „Gesellenvaters“ bleibe für und für gesegnet!

P. Alois Mager (Beuron).

„Was kein Auge gesehen“, Engelbert Krebs hat uns seiner Zeit, so tröstlich davon geredet; es freut uns herzlich, daß er nun schon das achte- und zehntemal „Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihren Lehrentscheidungen und Gebeten“ uns darlegt. (Frbg. Herder 1923. M. 2.80) — Auch P. Peter Lipperts Briefe finden **„Von Seele zu Seele“** rasch weiter ihren Weg, selbst der hinzugenommene „Brief ins Feld“, wenn er auch weh tut. Nur der Einband der neuen Aufl. (4.—6. ebd. 1924. M. 3.40) dringt uns so gar nicht zu Herzen; da sprach uns die bescheidene Schlichtheit der Erstauflage weit mehr an.

P. Sturmius Regel (Beuron).

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Ein letzter Gruß dem † Dr. theol. P. Felix Hintemeyer, Prior und Generalvikar von Belmont, North Carol.

Wer hätte geahnt, daß unser lieber Mitbruder, der eben auf einer Reise zu den Gräbern der Apostelfürsten und in seine alte Heimat war, so jäh von dem unerbittlichen Tode dahingerissen würde. Zu Donaustauf in Bayern stand seine Wiege; am 22. April 1862 war er allda geboren. Beschwert mit Liebesgaben für die Armen seiner Heimat und voller Freude, die alten Freunde und Bekannten wieder zu sehen, landete er im schönen Napoli und wurde sogleich vom Todesengel berührt (28. Juni 1924). Sein Weg ging nicht nach Bayern, sondern nach Montekassino, wo seine irdische Hülle geborgen wurde. Der Dahingeschiedene war ein großer Wohltäter seiner Heimat in den Tagen der Not. Nur der Allwissende weiß, was er für die Armen, namentlich für die Kinderwelt getan hat. Tausende von Dollars sind durch seine Vermittlung herübergekommen und haben der bittersten Not gesteuert. Im Namen aller seiner Landsleute sei ihm hiemit noch der innigste Dank und ein herzliches „Vergelts Gott" ins Grab nachgerufen! Möge er in der Ewigkeit ernten, was er auf Erden im Leben an Barmherzigkeit gesät hat! Seit 1881 war P. Felix Profeß, seit 1886 Priester. Er war eine Sonnennatur und verbreitete Licht und Freude, wo er nur hinkam. So bedeutet sein Tod auch einen schweren Verlust für seine Mitbrüder, die in ihm einen der Liebenswürdigsten ihres Konventes verloren, ganz abgesehen von den verantwortungsvollen Ämtern, die er im Kloster bekleidete. Er war Stab und Stütze seines greisen Abtbischofs, der in ihm unsagbar viel verlor. Er hatte reichen Anteil an dem Gedeihen Belmonts, das zu den blühendsten Abteien Amerikas gehört. Ein Schwesternhaus mit weiblichem Erziehungsinstitut ist seine Schöpfung. Unzählige, jung und alt, werden ihm nachtrauern, die das Glück hatten, mit dem edlen Mann in Berührung zu kommen. Andern helfen und sie erfreuen war der Hauptinhalt seines Lebens. So ruhe denn sanft an der Seite deines heiligen Ordensvaters, teurer Mitbruder und lieber Freund! Genieße die Frucht deiner Erdenmühen! Wir aber wollen dir immer ein frommes, dankbares Andenken bewahren und nie vergessen, was du uns in den Jahren der Not und des Elendes gewesen bist. P. Bernhard Seiller (Augsburg).

Abtbischof Leo Haid von Belmont †.

Keinen vollen Monat nach dem Tode seines Generalvikars ist (am 24. Juli des Jahres) 75-jährig der Abtbischof selber gestorben. Letztes Jahr konnte er noch sein 50-jähriges Priesterjubiläum feiern (s. Jahrg. 1923 S. 216). Das nächste Jahr hätte sein 40-jähriges Jubiläum als erster Abt von Belmont gebracht. Seit 1887 war er ernannter, seit 1. Juli 1888 geweihter Apostolischer Vikar von North Carolina, geweiht von Kardinal Gibbons, ehemals selber Ap. Vikar dieses Bezirkes. Seit 1910 war er zugleich Abt Ordinarius von Belmont, d. h. er hatte einen eigenen „Abteisprengel" als Abt seines zur Abbatia nullius erhobenen Klosters. Die kleine Totenchronik rühmt ihm besonderen Eifer in der Pflege des Unterrichtswesens nach. Belmont erhielt Seminar und Gymnasium; in Savannah (Georg.) errichtete er eine Akademie, ebenso in Richmond (Virg.), desgl. viele Pfarrschulen in seinem Vikariate. Mit großem Gottvertrauen sei er an all diese Werke herangetreten und habe daneben noch Neugründungen errichtet, darunter besonders die Abtei des hl. Leo zu Florida (Flor.). Er war ein unermüdlicher Prediger und eifriger Exerzitienmeister; im Verkehr mit Andersgläubigen gewinnend durch sein ganzes Wesen. „Obwohl Bischof lebte er wie ein einfacher Mönch, und leuchtete allen voran in musterhafter Regelbeobachtung. Er lehrte stets durch Wort und Tat den Grundsatz der hl. Regel: ‚Nichts soll dem Dienste Gottes vorgehen'."

Abtei Grüssau in Schlesien.

Die Ereignisse des Oktober 1918 zogen auch die Abtei Emaus-Prag in Mitleidenschaft. Die neue nationalistische Regierung übte auf das Kloster einen derartigen Druck aus, daß die Mehrzahl der deutschen Mönche ein neues Heim suchen mußte. Durch das Entgegenkommen Seiner Eminenz des Herrn Kardinals Adolf Bertram, Fürstbischofs von Breslau, und der preußischen Regierung fand ein Teil von ihnen im Bannkreis des sagenreichen Riesengebirges, in der ehemaligeu Zisterzienserabtei Grüssau bei Landeshut in Schlesien vorläufige Unterkunft. In der Bevölkerung war die Liebe zum alten Kloster noch wach. So erfuhren die mittellosen Ankömmlinge in schwerster Zeit freundliches Entgegenkommen und tatkräftige Unterstützung. Die uralte Wallfahrt, seit der Säkularisation völlig ruhend, begann sich sofort wieder zu heben (1918: 3600 Kommunikanten, 1923 schon 34000). Prozessionen mit 1000 und 2000 Teilnehmern aus allen Teilen des Landes, zumal aus dem treu katholischen Oberschlesien und aus Nordböhmen kommen wieder regelmäßig wie vor dem Klostersturm. Es war uns ein Zeichen, daß Gott uns hier haben wolle. Viele und große Schwierigkeiten, die unserer Absicht, das Kloster als dauernde Heimat zu erwerben, sich entgegenstellten, konnten uns in diesem unserem Glauben nur bestärken. Mehr als einmal erschienen diese Schwierigkeiten unüberwindlich. Aber wie ein Mann stellte sich das gläubige Volk hinter uns. Es hatte die einzige Stätte monastischen Gotteslobes im deutschen Osten rasch liebgewonnen, es hatte auch bei zahlreichen Exerzitienkursen, Volksmissionen und liturgischen Vorträgen den Frieden St. Benedikts bereits verspürt. Am 14. September 1923 fanden in Berlin die Schlußverhandlungen statt. Ihr günstiges Ergebnis konnte dem eben in Grüssau unter massenhafter Beteiligung stattfindenden Katholikentag der Nachbarkreise mitgeteilt werden. Begeisterte Kundgebungen der Freude wurden ausgelöst. Der endgültige Vertrag ward am 3. Dezember 1923 unterzeichnet.

So stand der Erneuerung des titulus abbatialis, der Errichtung der Abtei, nichts mehr im Wege. Seit dem 25. April 1922 war Grüssau bereits Konventualpriorat. Mit Breve vom 19. Juni 1924 stellte der Hl. Vater die alte Abtei unter ihrem früheren Namen eines „Gnadenhauses St. Mariens": domus gratiae S. Mariae, mit allen Rechten und Privilegien wieder her und gliederte sie der Beuroner Kongregation an. Ein neuerliches Gesuch erwirkte ihr das Recht der sofortigen Abtswahl. Diese fand am 30. Juli 1924 statt. Aus ihr ging P. Albert Schmitt, Profeß von Weingarten in Württemberg, hervor. Er ist der 50. Abt von Grüssau.

Der neue hochwürdigste Abt wurde am 5. Januar 1894 in Mannheim geboren. Nach Beendigung seiner Gymnasialstudien trat er neunzehnjährig in Beuron ins Noviziat ein, meldete sich aber schon während desselben freiwillig nach Erdington bei Birmingham, um dem leutearmen Kloster in England seine Kräfte zu weihen. Am 21. Mai 1914 legte er dort seine Ordensgelübde ab und begann alsbald seine philosophischen und theologischen Studien. Noch vor deren völliger Beendigung mußte er nach dem Weltkriege mit seinem Abt und den deutschen Mitbrüdern England verlassen. Zunächst fand er vorübergehend ein Heim in der Abtei St. Joseph bei Gerleve in Westfalen. Nach seiner Priesterweihe daselbst, am 12. Juni 1920, kam der nunmehrige P. Albert bald nach Grüssau, wo er bis Weihnachten 1921 verblieb. In dieser Zeit erwarb er sich die Liebe und das Vertrauen der Klostergemeinde und die dankbare Verehrung der Bevölkerung. Schweren Herzens schied er von dem ihm liebgewordenen schlesischen Kloster, um nach Weingarten zu ziehen, wo sich mittlerweile seinen Mitbrüdern aus England ein neues Heim eröffnet hatte. Hier entfalte er bis heute eine umfassende, seelsorgliche Tätigkeit, fand aber nebenbei noch Zeit zu manchen wissenschaftlichen Arbeiten, besonders auf seinem Lieblingsgebiet, der Ordensgeschichte.

Das Wappen des neuen Abtes zeigt drei goldene Lilien im blauen Feld. Sie sind ihm keine bloße Heraldik, sondern ein Sinnbild des Gottvertrauens, anspielend an das Heilandswort Matth. 6, 28f.: „Und warum seid ihr ängstlich besorgt ... Betrachtet die Lilien des Feldes ..." Gottvertrauen benötigt wahrhaftig der Abt einer armen

Neugründung in unseren Tagen. Als Wahlspruch gilt ihm das Wort des Liebesjüngers: »Deus caritas est«.— Die Weihe vollzog am St. Laurentiusfest der Diözesanbischof Kardinal Bertram. Assistenten waren die hochwürdigsten Äbte Raphael Molitor von St. Joseph in Westfalen und Wilhelm Rudolph von Braunau, unser nächster Nachbar. Außerdem erschienen der hochwürdigste Herr Erzabt von Beuron, Abt Ansgar Höckelmann von Weingarten, P. Prior Ernst Vykoukal, Administrator der Abtei Emaus und mehr als 40 Vertreter des Welt- und Ordensklerus; vom Adel: Herzog Albrecht Eugen von Württemberg, die Grafen Schaffgotsch, Praschma, Ballestrem, Czernin und Zedlitz. Die Pilgermenge wurde auf 9—10000 geschätzt. Wohl selten hat die gewaltige Abteikirche solche Scharen gesehen. Bis auf den weiten Klosterhof standen die Andächtigen Kopf an Kopf. Am Abend huldigten die Gemeinden der Umgebung mit einem Fackelzug. Ganz Grüssau war festlich beleuchtet.

Die neue Abtei hat nun Wurzeln geschlagen im schlesischen Land, gewaltige Aufgaben bleiben aber noch zu lösen. Gott helfe dabei dem neuen Abte!

P. Nikolaus von Lutterotti (Grüssau.)

St. Erentrud zu Kellenried in Oberschwaben.

Ein Stück Mittelalter in unserer Zeit, so möchte man mit einem anderen sagen, wenn man erzählen soll von den Einweihungsfeierlichkeiten des Benediktinerinnenklosters St. Erentrud zu Kellenried. Die „Vereinigten Oberschwäbischen (Verbo-) Zeitungen“ berichteten zweimal in je drei vollen Spalten ausführlich, am Samstag sogar mit Bild, über Vorgeschichte, Anlage und Zweck des Hauses, am Montag über die am Sonntag den 7. September erfolgte hochfestliche Einführung: ein Beweis, welch frohen Anteil ganz Oberschwaben an dem Ereignis nahm.

Das neue Kloster der hl. Erentrud liegt in der Pfarrgemeinde Blitzenreute und der bürgerlichen Gemeinde Berg, auf einer Anhöhe etwa $1\frac{1}{2}$ Wegstunden von Stadt und Abtei Weingarten entfernt. Wenn der Bau einmal vollendet ist, wird er von Süd nach Nord eine Gesamtlänge von hundert, von Ost nach West eine Tiefe von fünfzig Metern besitzen. Mit seiner Ostfront wird er, eine doppeltürmige Kirche in der Mitte, hinuntergrüßen nach der mächtigen Bruderabtei Weingarten, von der er — genau zweihundert Jahre nach Erbauung der Abteikirche — bewußt den Barock des Stiles übernahm, freilich in kleineren Ausmaßen und in fraulicher Zartheit. Eine herrliche Fernsicht hat das Haus auf die Alpenkette von der Zugspitze bis zum Säntis, das Schussental hinunter und weithin über Oberschwaben. Das neue Benediktinerinnenkloster ist das einzige in Württemberg. Neben Habstal in Hohenzollern, St. Walburg zu Eichstätt, Frauenwörth im Chiemsee und St. Gertrud zu Tettenweis bei Passau das fünfte in ganz Süddeutschland, nicht zu vergessen freilich die rührige Missionskongregation von St. Ottilien-Tutzing. Im Gegensatz zu dem gesegneten Wirken der bayrischen Nonnenklöster kennt Kellenried weder Unterrichts- noch sonstige Außen-Tätigkeit. Feierliches Gotteslob, Studium und weibliche Handarbeiten für die Chorfrauen, Haus- und Feldarbeit für die Laienschwestern, das ist ihr einziger sichtbarer Beruf. Es ist also in diesem Sinn ein „rein beschauliches“ Kloster. Die Bewohnerinnen des Hauses kommen zum kleineren Teil von St. Gabriel-Bertholdstein, dem Asyl der nach Kriegsende aus ihrem herrlichen Heim zu Prag-Smichow ausgewanderten deutschen Nonnen, zum größeren Teil aus Gurk in Kärnten. Gurk war einst (1043) erste Siedelung von Nonnberg in Salzburg; bald wurde es für den Bischof und sein Kapitel geräumt. Erst im letzten Jahrhundert (1898) ward es von Salzburg aus wieder bevölkert. Aber es wollte sich nicht mehr entwickeln; und weil die Lebensbedingungen immer schwieriger wurden und die Nonnen ohnehin den Anschluß an die Beuroner Kongregation anstrebten, ersuchten sie schließlich Erzabt Raphael von Beuron, ihnen, wenn es ginge, in Süddeutschland zu einem neuen Heim zu verhelfen. Nach mancherlei nutzlosen anderen Bemühungen gelang es diesem endlich, durch das Entgegenkommen eines kinderlosen Ehepaares gegen Ende 1922 an der

Stätte des jetzigen Klosters einen Baugrund zu erwerben. Nur die Scherflein der Armen, Gaben von Gönnern und die Hilfe amerikanischer Mitbrüder, sowie nie gebrochenes Gottvertrauen machten es möglich, im Frühling des bitterbösen Jahres 1923 mit den Bauarbeiten zu beginnen. In hochherziger Weise hat ein edler Architekt, Baurat A. Lorenz von Freiburg, diesem Werke aus reinem Idealismus alle Kraft und Zeit gewidmet, die er neben seinem anstrengenden Beamtenberuf noch aufbrachte. So konnte die ganze Zeit hindurch bis heute Hunderten von Kräften Arbeit und Brot verschafft werden. Der Bau ist noch lange nicht vollendet und wird es auch so schnell nicht sein. Was aber steht, schien zu genügen, daß am 7. September dieses Jahres die Nonnen das Gastrecht in Bertholdstein nicht weiter in Anspruch nähmen und in ihr eigenes Heim im Schwabenland zögen.

Es war wie wenn der Himmel sagen wollte: „Imber abiit; surge, propera amica mea, et veni: siehe die Regengüsse sind vorbei; mach dich eilends auf, meine Freundin, und komm!“ Nach langen Regentagen setzte das herrlichste Herbstwetter ein; es lockte Tausende aus der näheren und ferneren Umgebung auf die Kellenrieder Höhe. In Weingarten war am Sonntagmorgen gemeinsame Kommunionmesse des hochwürdigsten Herrn Erzabtes für die Nonnen. Dann ging es in langer Wagenreihe — Bauern hatten bereitwilligst die Fuhrwerke gestellt — gegen Mittag nach Blitzenreute und von dort nach Besuch der Pfarrkirche, und Begrüßung durch den Pfarrer in ihr, sowie kurzer Mittagsrast im Schwesternklösterlein hinauf nach Kellenried. Es war schon ein langer Zug geworden. Die Frau Priorin trug in zierlichem Schrein Reliquien der Salzburger Kirchenpatrone Rupertus und Virgilius und eine besonders bedeutende von der hl. Erentrud. Ergreifend war es zu denken, daß zu gleicher Zeit drunten in Salzburg die große Reliquienprozession der Heiligen vom Nonnberg nach St. Peter, von da zum Dom und zurück ins Stift ziehen sollte. Viel Volk, Adel und Geistlichkeit war zugegen (u. a., von einer Beratung in Beuron kommend, der Abtprimas des Ordens, sowie die Äbte von Weingarten, Seckau-Trier und Grüssau), als der Diözesanbischof, Paul Wilhelm von Keppler, der Bitte des den Zug in Pontifikalgewändern geleitenden Erzabtes entsprechend die heraufziehenden Nonnen droben am Berge empfing, sie in ihr neues Heim geleitete, dieses einsegnete und nach dem Gesang des Kirchweihevangeliums (Luk. 19, 1—10) durch den H. Erzabt die Klausur für immer schloß. Mit dem sofortigen Gesang der feierlichen ersten Vesper von Mariä Geburt begannen auch die Nonnen ihr neues Leben. Die Vesper schloß mit dem sakramentalen Segen und einer ergreifenden Festpredigt des hochwst. Herrn Bischof v. Keppler, in der er die Kellenrieder Höhe als den Berg der Seligkeiten pries.

Ehe Mönche nach Weingarten kamen, stand in Altdorf-Weingarten ein Frauenkloster, wie auch Hohenhusen-Ochsenhausen erst ein solches war, das wohl älteste, ebenfalls vom Nonnberg aus gegründete Benediktinerinnenkloster Württembergs. Heute ist das jüngste Frauenkloster wieder eine Tochter Nonnbergs, nahe der alten Siedellungsstelle gelegen. Der hochwst. Herr Bischof hieß St. Erentrud den „Schlußring in der Kette der klösterlichen Niederlassungen“; möge es zugleich im Ring der Abteien der Edelstein sein und immer mehr werden!

Vom heiligen Kaiser Heinrich und seiner Jahrhundertfeier 1924.

Kaiser Heinrich und seine heilige Gemahlin haben vielfältige Beziehungen zum Orden St. Benedikts. Sie sind noch heute hochgeehrt als Patrone der „Oblaten St. Benedikts“. Da ist es wohl in der Ordnung, sein Fest auch als Ordenssache zu betrachten. Viel Schönes über ihn und seine Feier in Bamberg 1924 liest man in den zehn Nummern „Heinrich der Heilige, Festschrift zur Neunjahrhundertfeier unseres heiligen Bistumspatrons“, als Festzeitung in Lexikonformat mit guten Bildern in Bamberg vom 6. bis 29. Juli herausgegeben von Losgar und beim St. Ottoverlag zu beziehen. Sie ist nicht zu verwechseln mit der gelehrten Festschrift, die als „Heimatblätter für das Jahr 1924“ der historische Verein Bamberg im Verlag von C. Buchner erscheinen ließ. Dagegen

gab der Ottoverlag ein äußerlich zwar bescheidenes, inhaltlich aber reiches Schriftchen heraus: „St. Heinrichs-Lob, Lebenslauf, Gebete und Lieder aus alter und neuer Zeit ges. von Dr. Ludwig Fischer", manchem Träger des Namens Heinrich gewiß eine Freude. Das „Bamberger Volksblatt" mit seinen „Bamberger Blättern" und so-und-soviel Zeitungen und Zeitschriften redeten uns vom hl. Heinrich. Eine dauernde Ehrung hat der Hl. Vater dem Heiligen zuteil werden lassen: er hat sein Fest für ganz Deutschland zum Range eines Duplextages erhoben. Solcher Ehre erachtet er in seinem Breve vom 4. Dezember (AAS XVI, 5) „durchaus würdig, diesen einzigen Herrscher des Hl. Röm. Reiches, der in das Verzeichnis der Heiligen aufgenommen wurde, und zwar zugleich mit seiner heiligen frommen Gemahlin Kaiserin Kunigunde". Uns selber ward von einem Mitbruder und Augenzeugen folgender Bericht zuteil:

Die Tage vom 6.—13. Juli in der altehrwürdigen Babenberg zu Ehren des heiligen Kaisers Heinrich waren Tage mächtiger Wirkung und überreichsten Gottessegens. Aufgebaut auf glänzender äußerer Organisation und wärmster innerer Teilnahme von Stadt und Diözese wurden sie zu einem unvergänglichen Denkmal der Liebe und Verehrung, mit der Bamberg seinem heiligen Patrone anhängt.

Der Herr Erzbischof eröffnete selbst am Vorabend der Jahrhundertfeier das Fest mit seinem hohenpriesterlichen Wort. Eine endlose Menschenmenge strömte dem Domberg zu. Mit brennenden Kerzen standen die Alumnen am Veitsportal und harrten ihres Oberhirten. Dann gings zum Grabe des Heiligen, das von Lilien überschüttet war. Tief bewegt ist jedes Herz: hier ruht ein großer deutscher Kaiser mit seiner heiligen Gemahlin. Des Erzbischofs Worte weisen hin auf St. Heinrich als christlichen Glaubenshelden, er spricht von seinem Ringen um die Krone der Heiligkeit und des ewigen Lebens, seinem freudigen Leiden und mutigen Ertragen, seinem hilfsbereiten Eintreten für Armut und Not. Eines noch will und muß er an diesem Abend laut hinausverkünden aus tief bewegtem Herzen: den Dank des Bischofs für die Stiftung des Bistums und für den unschätzbaren Segen, der durch die Jahrhunderte aus diesem Werk des heiligen Kaisers erflossen ist. Nach dem Herrn Erzbischof bestieg Tag für Tag ein anderer Bischof die Kanzel des Kaiserdomes. Am ersten Tag sprach der Herr Weihbischof von Bamberg über die Glaubenswärme des hl. Heinrich in seinem privaten und öffentlichen Leben. Das Pontifikalamt zelebrierte der Herr Erzbischof. Am zweiten Tag schilderte Bischof Ludwig Sebastian von Speyer den Heiligen als Schirmherrn der Kirche, die er in Reinhaltung der Lehre und des Lebens tatkräftig unterstützte. Das Amt hielt der Herr Weihbischof von Regensburg. Am dritten Festtag riß der Herr Weihbischof von Paderborn in glanzvoller Rede die Tausende im Heinrichsdome mit sich fort, indem er den heiligen Kaiser als echten deutschen Mann voll Eifer für sein Land, voll Klugheit des Heiligen Geistes und auch im Glanz der Kaiserkrone voll Treue gegen seine Kirche und Kindlichkeit gegen Gott zeichnete. Bischof Leo von Eichstätt hielt das Amt. Anderen Tages sprach Propst Steinmann von Stettin über die Frömmigkeit des hl. Heinrich und wies hin auf die Bistumsgründung als ein dauerndes und beredtes Zeichen dieser seiner Gesinnung. Der Herr Weihbischof von Paderborn feierte das Amt. Der fünfte Tag führte den Herrn Bischof von Linz auf die Domkanzel; er schildert zu Herzen dringend den Heiligen als den Wohltäter der Armen und Notleidenden. Bischof Felix von Passau hielt das Amt. Selber sprach dieser dann am Freitag zu den 20000 Pilgern an St. Heinrichs Grab über ihn als Vorkämpfer der christlichen Kultur und wies an seinem Beispiel nach, daß wahre Kultur keine mächtigere Förderung finden kann als im treuen Anschluß an die Kirche. Der Herr Bischof von Hildesheim zelebrierte das Amt. Am Samstag sprach dieser dann in der dichtgefüllten Basilika über den hl. Heinrich als den treuen Diener Gottes im privaten und öffentlichen Leben. Seine Worte hinterließen tiefsten Eindruck; Bischof Petrus von Luxemburg hielt danach das Pontifikalamt.

Nun kam der Sterbetag des Heiligen, Sonntag, der 13. Juli, der letzte Tag der Heinrichswoche. Aber zunächst eine Frage: Wie stand das katholische Volk zum Heinrichsjubiläum? Die ganze große Erzdiözese bis hinein ins letzte Dörfchen war

von ihm erfaßt. Jedes Dekanat hat seinen eigenen Pilgertag gehabt. Gleich am ersten führten sieben Sonderzüge die Pilger aus Nürnberg und Fürth herbei: eine mächtige Glaubenskundgebung für jeden, der den Zug miterleben durfte! Und so Tag für Tag das immer wechselnde und immer gleich ergreifende Schauspiel! Stadt und Land, alle Stände, Alter und Berufe, alle Trachten und Uniformen zogen vorüber; man zählte schließlich bis zu 30000 Pilger. Um nur eines zu nennen: wie zogen sie daher die Bergarbeiter von Stockheim und Auerbach in ihren schmucken Uniformen, singend und betend, die brennenden Grubenlampen in den Händen, mit wehenden Fahnen, Musikkapellen und eigenen Sanitätsmannschaften. Da wurde manches Herz warm und manches Auge tränenfeucht! Leuchtendes Sonnengold lag über allem und ungetrübter Himmel, wahres Heinrichswetter. Und der innere Erfolg? Gott weiß es wie sie hinzutraten Tausende und Zehntausende zu dem Tisch des Herrn, wie die Beichtstühle umlagert, die Tabernakel umkniet waren. Als der Schreiber dieser Zeilen am Freitagmorgen vom Altare in die Sakristei zurückkam, da bat ihn der Sakristan bescheiden und innig: „Hochwürden, es zieht gleich ein Pilgerzug von 17000 Leuten ein, gelt Sie helfen doch auch mit aus im Beichtstuhl"; mit Freuden tat er es, er konnte sich kaum der Tränen erwehren. — Der Sonntag war also da: bei anbrechender Dunkelheit war er am Samstag mit allen Glocken der Heinrichsstadt eingeläutet worden. Die Jugend Bambergs hatte schon am Samstag ihre Heinrichsfeiern gehalten. Jetzt traten in aller Morgenfrühe im Dom die Männer und Jünglinge, in St. Martin die Frauen, in St. Michael droben die Jungfrauen zum Gastmahl der Liebe zusammen. Zwei Bischöfe und ein Abt (von Hildesheim, Luxemburg und Münsterschwarzach) brachen ihnen mit dem Brot des Lebens das der Lehre. Um neun Uhr zog der Vertreter des Hl. Vaters, Nuntius Erzbischof **Pacelli**, unter dem Jubel aller Glocken segnend zum feierlichen Pontifikalamt in den Dom ein. Domkapitular Origer, Luxemburg, sprach alsbald (an Stelle seines leidenden Bischofs) mit Wärme über St. Kunigunde und St. Heinrich: „Besser zwei zusammen als einer allein; denn sie haben doch Vorteil von der Gemeinschaft" (Pr. 4, 9). Auf dem Domkranz fand für die Massen, die das Münster nicht mehr fassen konnte, eigens eine heilige Messe im Freien statt. Die äußerlich großartigste Kundgebung der Tage folgte dann am Sonntagnachmittag: die überwältigend schöne Reliquienprozession. Die heiligen Überreste des großen Kaiserpaares wurden in einem Triumph durch die Straßen der Stadt geleitet, wie ihn im Leben Kaiser und Kaiserin wohl nie gesehen. — Ein großer „Festabend der Stadt Bamberg" beschloß den Tag und die Woche. Abendpredigten waren Tag für Tag gehalten worden, eine Armenspeisung, äußere Feiern, Festspiel, kostbare Ausstellungen; der Raum reicht nicht aus, von allem zu reden — und würde er es, nie könnte er den Eindruck voll wiedergeben, der lebendig im Herzen aller Teilnehmer für immer fortlebt. P. Maurus Ladenburger (Beuron).

Unsere Bildbeilagen entstammen der „Österr. Kunsttopographie Bd. VII"; die Druckstöcke wurden uns durch Vermittlung der hochw. Frau Äbtissin vom Nonnberg vom Kunsthist. Institut beim Bundesdenkmalamt Wien freundlich zur Verfügung gestellt, wofür wir hiermit aufrichtig danken. Die Bilder finden ihre Erklärung zum Teil in sich, zum Teil im Erentrudis-Aufsatz des Heftes. Die Statuette der Heiligen ist, mit M. Regintrudis (Salzburg. Kath. Kirchenztg. Nr. 36 S. 309) zu reden, „gewiß eine der interessantesten", steht heute im Archiv zu Nonnberg und entstand als Gegenstück einer Regintrudisdarstellung im 14. Jahrhundert. Zeigen unsere zwei aus den vielen Darstellungen der Heiligen für unser Empfinden auch fast so etwas wie Künstlerlaunen — oder ist es bei der Statuette wirklich nur naives Können? — so haben beide doch auch wieder ihren besonderen Wert schon durch Alter und Standort.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Beuroner Schule: Johannes der Täufer und Martinus

Relief in der Unterkirche von Montekassino

Zur Psychologie der Orden.

Von P. Alois Mager (Beuron).

Was soll eine Psychologie der Orden bedeuten? Psychologie ist zu einem Modewort geworden, das bald überall, aber nur selten mit Sinn angewendet wird. Vielleicht wäre es richtiger, vom Wesen anstatt von der Psychologie der Dinge zu reden. Unter Wesen versteht man gewöhnlich den physisch-einzeldinglichen oder den metaphysisch-allgemeindinglichen Aufbau der Dinge. Unter der Psychologie eines Dinges aber verstehen wir mehr: etwas, das weder in dem einen noch in dem anderen enthalten ist. Die Psychologie eines Dinges ist seine Daseinsweise, insofern es in einem selbstbewußten Seelenleben erlebt und verwirklicht wird. Darin erhalten die Dinge ihre Vollendung.

Psychologie ist an erster Stelle die Wirklichkeit eines seelischen Lebens, wie es tatsächlich sich vollzieht. An zweiter Stelle können wir von einer Psychologie aller Dinge sprechen, insofern sie seelisch irgendwie erlebt werden. In der Psychologie menschlicher Gemeinschaften kommt ein Neues hinzu. Gemeinschaft ist ein Gebilde, das nur von selbstbewußten seelischen Wesen verwirklicht werden kann. Unabhängig von Einzelmenschen hätte sie kein Dasein. Sie ist aber nicht schon gegeben mit bestimmten Einzelmenschen. Ein Einzelglied einer Gemeinschaft kann nicht der Träger der Psychologie dieser Gemeinschaft sein. Nur alle Einzelglieder, die zur Gemeinschaft zusammengeschlossen sind, können es sein. Als Psychologie kann sie nur dargestellt werden wie die Psychologie anderer Dinge auch, nämlich insofern die Gemeinschaft von einem selbstbewußten Seelenwesen erlebt wird. Im allgemeinen wird niemand so geeignet sein, die Psychologie einer Gemeinschaft darzustellen, als ein Glied dieser Gemeinschaft selber. Allerdings wäre hier, wie wir sehen werden, eine Einschränkung zu machen.

P. Lippert S. J. schrieb eine Psychologie des Jesuitenordens. Sie erschien bereits in zweiter Auflage[1]. Der Verfasser ist als Redner und Schriftsteller so allgemein bekannt und anerkannt, daß wir nur Bedeutendes von ihm erwarten dürfen. Mit einer selten künstlerischen Sprachgestaltung begabt, weiß P. Lippert auch den sprödesten, undankbarsten Stoff in packende Anschaulichkeit zu formen. Von ihm geschaut und gesehen erhalten Menschen, Dinge und Vorgänge neue Prägung. Der Blick seines beweglichen, einfühlenden Geistes trifft

[1] Lippert, P. Peter, S. J.: Zur Psychologie des Jesuitenordens. Studien. 2. Aufl. gr. 8⁰ (VI u. 128 S.) Kempten 1923, Kösel & Pustet.

immer dort, wo auch die gewöhnlichsten Dinge in überraschend neuartigem Anblick aufleuchten. Er besitzt ein feinempfindsames Organ gerade für die verwickelten, fließenden seelischen Gestaltungen und Vorgänge. Eigentümlichkeit dieser geistigen Anlage ist es, alles nur in der Bewegung, an der Oberfläche — Oberfläche hier nur im besten Sinn als Spiegel der See — im Mannigfaltigen der konkreten Wirklichkeit, nichts in bloß innerer Abgeschlossenheit, im Rahmen ewig unverrückbarer Grenzen, im letzten Wesenskern zu schauen. Sie wird nie ein System schaffen. Weil es nur ganz Gegenwart ist, wird es bald nur noch Vergangenheitswert haben. Sie ist dafür aber Herrin des lebendig gegenwärtigen, des fliehenden Augenblickes. Wie kein anderer besitzt vielleicht P. Lippert die Voraussetzungen, uns die Psychologie seines Ordens zu erschließen. Allerdings wird auch sie die Geistesart ihres Verfassers widerspiegeln. Ob die Art, wie er seinen Orden erlebt, sich mit der Art deckt, wie ihn die anderen Glieder seines Ordens oder auch nur die Mehrzahl schauen, mag schwer zu beantworten sein. Wir dürfen keine Psychologie von Allgemeingiltigkeit erwarten. Es ist auch für einen Jesuiten schwer, die Psychologie seines Ordens zu schreiben. Vielleicht kann es überhaupt nicht Aufgabe eines einzelnen sein. Wenn aber ein einzelner sie lösen will, könnte er keinen besseren Weg einschlagen als ihn P. Lippert wählte, nämlich den Orden schildern, wie er ihn eben persönlich erlebt. Der Verfasser bietet kein in sich abgeschlossenes Bild seines Ordens. Es sind vielmehr eine Reihe lebender Bilder, in denen der Orden vor uns hintritt. P. Lippert betitelt darum sein Werk vorsichtig nur „Zur Psychologie des Jesuitenordens“ und fügt ihm, noch mehr einschränkend, den Untertitel „Studien“ bei.

Wohltuend berühren die Unvoreingenommenheit, Unparteilichkeit, die Aufgeschlossenheit, die sachliche Ruhe, der vornehme Takt, mit denen die Ausführungen vorgetragen werden. Der Verfasser ist sich wohl bewußt, daß in jedem irdischen Gebilde, auch denjenigen, die aus einer übernatürlichen Ursache hervorgehen, Licht und Schatten, Göttliches und Menschliches, Vollkommenes und Unvollkommenes in verschiedenem Grade sich mischen. Allerdings spricht hier der Verfasser nur in Bedingungssätzen, die offen lassen, ob in der geschichtlichen Wirklichkeit gelegentlich einmal die Schatten das Licht überwogen. Nur weil P. Lippert „zur“ Psychologie und nicht die Psychologie des Jesuitenordens schreibt, durfte er z. B. schweigend an den Vorgängen vorübergehen, die zur Aufhebung des Ordens unter Klemens XIV. führten. Nur auf psychologischem Weg könnten unseres Erachtens die immer noch dunklen Fragen aufgehellt werden.

P. Lippert hatte wohl zunächst nicht katholische Kreise im Auge, als er seine Studien niederschrieb. Denn nur so können viele Ausführungen verstanden werden, die nicht bloß von den Jesuiten, sondern von allen Ordensleuten, ja von allen Christen gelten. Es wird einen Katholiken eigentümlich berühren, wenn an erster Stelle die Frage aufgeworfen wird, „inwieweit das Christentum der Gesellschaft Jesu christlich ist ..." Was im Abschnitt „Buchstabe und Geist" in feiner Problematik und geistreichen Gegenüberstellungen als „Gesetz der Liebe" zusammengefaßt ist, kann und muß jeder Orden von sich, jeder christliche Schriftsteller vom christlichen Leben sagen. Vielleicht dürfte man nicht ohne weiteres einen Satz wie diesen unterschreiben: „Daß jeder Beurteiler des Jesuitenordens die innere Anschauung, in der dem Jesuiten sein Orden sich zeigt, in sich nachzubilden vermag, ist unumgänglich notwendig zu einer objektiven, gerechten Schätzung". Weit mehr als andere Orden tritt ja gerade die Gesellschaft Jesu aus der inneren Abgeschlossenheit ihrer Mitglieder ins öffentliche Leben. Bewußt und planmäßig sucht sie auf alle Lebenssphären bestimmenden Einfluß zu gewinnen. Darum ist die Frage, wie der Orden von der Außenwelt, an die er sich wendet, empfunden wird, kaum weniger wichtig als die Frage, wie er von den eigenen Mitgliedern erlebt wird. Eine eigentliche „Psychologie" des Jesuitenordens müßte diesen wesentlichen Punkt mitberücksichtigen. Es wäre wertvoll, zu wissen, nicht wie er von außen gesehen werden könnte, sondern wie er im Lauf der Geschichte tatsächlich gesehen worden ist, und zwar nicht so sehr von seinen Gegnern, als von kirchlichen Kreisen selber.

Auch im zweiten Abschnitt „Herr der Seele" begegnen uns eine Reihe von Gedanken, die nicht Artmerkmale gerade des Jesuitenordens bilden, sondern allen anderen Orden ebenso eignen. Wie steht z. B. der Christusgedanke in der Regel des hl. Benedikt im Mittelpunkt! An den, der „Christus, dem Herrn, dem wahren König, Kriegsdienste leisten will", richtet er schon sein Vorwort. Der Abt vertritt „Christi Stelle im Kloster" (Kap. 2). Er trägt den „Vornamen Christi: Abba, Vater" (ebd.). Der Abt heißt Herr und Vater „Christo zu Ehren und aus Liebe zu Christus" (63). Die Gäste sollen wie Christus aufgenommen, er soll in ihnen fußfällig geehrt werden (53). In den Pilgern und Armen wird Christus besonders aufgenommen (ebd.) und vor allen in den Kranken ihm gedient (36; vgl. 31). In der Abtötung, im Gehorsam soll der Mönch „Christus nachahmen". Böse Gedanken und Versuchungen soll er „an Christus zerschmettern" (Prolog, 4 und 7). „Nichts soll der Liebe zu Christus vorgezogen werden", „die Liebe zu Christus

soll einem über alles gehen" (4; 5 und 7). Eucharistische „Besuchungen", mögen sie immerhin später entstanden sein, sind auch keineswegs etwas den Jesuiten Eigentümliches. Darin wetteifern alle Ordensleute miteinander und alle frommen Christen in der Welt.

Im Zusammenhang mit den eucharistischen Besuchungen streift P. Lippert die Frage der Mystik. Er meint, der Verkehr mit dem lebendigen Gott hätte „nichts Ekstatisches, nichts Visionäres" an sich. Er sei weit entfernt von den Zuständen „höherer Mystik". Er sei kein Erlöschen und Schweigen der seelischen Fähigkeiten und Tätigkeiten. Die Persönlichkeit Jesu und seine Gegenwart werde nicht in Erscheinungen erfaßt, sondern nur in einer vernünftigen, auf den Glauben gegründeten Gewißheit. Die seelischen Akte, die Vorstellungen, Affekte und Entschlüsse, welche diese Gewißheit auslöse, unterschieden sich psychologisch in nichts von den Tätigkeiten des religiösen Lebens, wie wir sie bei jedem betenden Menschen wahrnähmen. Hätte irgend ein moderner Schriftsteller diese Gedanken niedergeschrieben, so könnte man es aus der allgemeinen Unklarheit und Verschwommenheit der Ideen verstehen, die heute das Gebiet der Mystik umgeben. Daß ein Theologe und Geistesmann wie P. Lippert so reden kann, erscheint uns wie ein Rätsel, zu dessen Lösung vorläufig die Schlüssel fehlen. Seit wann verdienen Quietismus und „höhere Mystik" einander gleichgesetzt zu werden? Wer aus dem Frömmigkeitsleben alles Quietistische verbannt wissen will, der spricht damit nur etwas Selbstverständliches aus. Wer aber die Mystik mit demselben Bann belegt, der setzt sich in Widerspruch mit unseren großen Heiligen und ihren Lehren und dadurch mit der Auffassung der Kirche selber, die uns diese Heiligen zur Nachahmung und ihre Lehren zur Richtschnur für unser eigenes geistliches Leben aufstellt. Zum wenigsten muß zwischen einer wahren, von der Kirche anerkannten und gebilligten und einer falschen, krankhaften „Mystik" unterschieden und dieser Unterschied auf „Ekstasen und Visionen" übertragen werden. Alle katholischen Schriftsteller der Mystik sind heute darin einig, daß „Visionen und Ekstasen" außergewöhnliche Erscheinungen des mystischen Lebens sind. Sie sind charismatischer Natur. Über die Bedeutung der Charismen herrscht auch allgemein Übereinstimmung. Der verehrte Verfasser will doch sicher dem übernatürlichen Wirken Gottes in den Seelen keine Schranken setzen? Sollen die Besuchungen vor dem eucharistischen Heiland Gebet sein, dann werden sie eine Vertiefung des innerlichen Lebens anstreben müssen. Beten ist die höchstgesteigerte Tätigkeit, die es hienieden geben kann. Je mehr das Gebetsleben sich vertieft, umso stärker wird der Tätigkeitscharakter. Bei fortschreitender

Verinnerlichung gibt es einen Punkt, wo die Seele zu einer Art Selbstwahrnehmung und damit auch zu einer Wahrnehmung des in der Seele natürlich und übernatürlich wirkenden Gottes kommt. Das läßt sich psychologisch feststellen auf Grund der von der Kirche gebilligten Schriften heiliger Mystiker. Das und nichts anderes ist Mystik. Von einem Schweigen und Erlöschen der Seelenkräfte ist da keine Rede. Das mystische Wahrnehmen einer oder aller drei der Seele einwohnenden göttlichen Personen schließt niemals die Glaubensgewißheit aus, sondern setzt sie ebenso voraus wie jede andere religiöse Erkenntnis. Das mystische Schauen übernatürlicher Dinge trägt seine Gewißheit nicht in sich selber, sondern empfängt sie vom objektiven Glauben. Mystik ist die letzte, hienieden mögliche Entfaltung des christlichen Lebens überhaupt. Eine andere Frage ist, ob ein Christ oder auch ein Ordensmann verpflichtet ist, diesen Grad religiösen Lebens anzustreben. Sie wird wohl nicht bejaht werden können. Man darf aber die Mystik nicht in einer Weise ablehnen, wie der Verfasser es tut. Amerikanischer Aktivismus in religiöser Form ist allerdings die Mystik nicht. Es wäre aber ein wahres Unheil, wenn die geschäftige Betriebsamkeit und Leistungsverhimmelung unserer Zeit auch in das religiöse Leben eindringen sollte.

P. Lippert hat recht, wenn er als ein besonders auszeichnendes Merkmal des Jesuitenordens die Betrachtung nennt. Tatsächlich war es der Jesuitenorden und sein Stifter, die die Betrachtung, wie sie heute meist verstanden wird, schufen und in das religiöse Leben der Kirche einführten. Die „Betrachtung" ist für die Art von Wirksamkeit, die der Jesuitenorden entfaltet, sicherster Halt und unerschöpfliche Quelle neuer Kraft. Und weil das moderne Berufsleben psychologisch denselben inneren Aufbau aufweist wie die besondere Betätigung der Gesellschaft Jesu, gibt es kaum ein wirksameres Mittel, um es religiös zu durchdringen, als die systematische Pflege der Betrachtung. Es hätte einen besonderen Reiz, hier auf die Psychologie der Betrachtung gerade unter diesem Gesichtspunkt näher einzugehen.

Der Christusgedanke, so sahen wir, steht im Mittelpunkt allen Ordenslebens. Wir geben aber gern zu, daß jeder Orden sich sein eigenes Christusbild schuf. In ein paar meisterhaften Strichen entwirft P. Lippert den liturgischen Gottkönig der Benediktiner, das Kind von Bethlehem und den sterbenden Heiland der Franziskaner, Christus, den geistlichen Welteroberer der Jesuiten. Wie Paulus mit Feuermut allen Hindernissen trotzend Christi Namen und Reich bis an die Grenzen der Erde trug, so sehen die Jesuiten in einem den neuzeitlichen Ver-

hältnissen angepaßten Paulinischen Apostolat ihre eigentliche und wesentlichste Aufgabe. Angriffs- und Eroberungsgeist fehlten denn auch zu keiner Zeit unter den eigentümlichen Merkmalen des Jesuitenordens. Wenn übrigens P. Lippert den hl. Ignatius das Heilandsbild des Jesuitenordens in seiner eigenen Seele Tiefen schauen läßt, so legt sich unmittelbar die Frage nahe, wie dieses innerliche Schauen und Erfassen psychologisch zu denken ist. Wir haben geschichtliche Zeugnisse, die unwiderleglich dartun, daß Ignatius mit mystischen Zuständen reich gesegnet war. Wer wollte es kategorisch verneinen, daß mystisches Schauen die wesentlichen Züge in sein Christusbild eintrug? Der Heilige stünde damit nur auf derselben Stufe, wie andere Ordensstifter und heilige Männer und Frauen, die schöpferisch in das religiöse und kirchliche Leben eingriffen. Es handelt sich hier nicht etwa um bloße Mutmaßungen, willkürliche Annahmen oder fromme Wünsche, sondern um geschichtliche Tatsachen. Die größte Zeit des Jesuitenordens war jene, wo er die meisten mystischen Persönlichkeiten hervorbrachte. Man lese nur nach bei Brémond (Histoire litt. etc.). Es fällt auf, wie der Verfasser sich beeilt, in dem Abschnitt „Der Orden von Manresa“ Verwahrung einzulegen, daß die geistlichen Übungen „höhere Mystik“ enthielten. Ist damit schon bewiesen, daß Ignatius „höhere Mystik“ nicht gekannt hat und aus seinem Orden ausgeschlossen wissen will? Wohl war er ein zu tiefer Seelenkenner, als daß er das mystische Leben zum unmittelbaren Ziel der religiösen Erziehung gemacht hätte. Das tat auch St. Benedikt in seiner Regel nicht.

Ohne Zweifel sind die Exerzitien die formschaffende Seele des Jesuitenordens. Diese Seele bedarf aber eines Körpers, der zur Bildung des Ganzen in der geschichtlichen Wirklichkeit ebenso wesenhaft ist. Der die Seele bindende Körper der Gesellschaft Jesu ist die Verfassung, wie sie in den Konstitutionen und in den Instituta niedergelegt ist. Die Exerzitien sind das Neue, das Ignatius der Kirche brachte und sein Orden der Kirche immer wieder aufs neue bringt. Das hat Papst Pius XI. in seiner Constitutio Apostolica vom 22. Juli 1922 wiederum anerkannt. Auch wenn geschichtlich nachgewiesen würde, daß Ignatius von Vorbildern abhinge, so wären die Exerzitien doch als etwas Neues anzusprechen. Betrachtung und Exerzitien hat es schon vor Ignatius gegeben. Ignatius aber hauchte ihnen einen neuen Geist ein. Letzten Endes beruht das Neue in einem unmittelbaren tiefen Erfassen der modernen religiösen Seele, wie sie im Zeitalter der Renaissance und Reformation sich in fertigen Umrissen zeigt. Um sie religiös zu erfassen, reichten die bisherigen Mittel und Methoden nicht mehr aus.

Die Exerzitien und die Betrachtung im ignatianischen Sinne waren das wundervolle psychologische Werkzeug, um der Übernatur die Wege in diese neuen Gebiete zu bahnen. Es ist hier nicht der Ort, die Psychologie der Exerzitien aufzuzeigen. P. Lippert hat darüber soviel Schönes und Richtiges gesagt, daß wir es vorläufig dabei bewenden lassen können. Nur eines darf nicht vergessen werden — und doch besteht Gefahr, daß es gerade heute vergessen wird — die Exerzitien sind nicht ein Selbstzweck. Sie sind nur ein Mittel, einen bestimmten Zweck wirksam zu erreichen. Dieses Ziel ist zwar überzeitlich, aber doch wieder zeitgeschichtlich bedingt. Die ignatianischen Exerzitien haben konkret die katholische Psyche des Renaissance- und Reformationszeitalters im Auge. Seitdem haben sich die Zeiten geändert und die Menschen in ihnen. Es wäre unpsychologisch, in den Exerzitien, so wie sie sind, ein ewig unveränderliches Allheilmittel für alle religiösen Bedürfnisse zu sehen. Unser Augenmerk muß immer und an erster Stelle auf die Seelen in ihrer konkreten Wirklichkeit gerichtet sein und erst im Anschluß daran auf die Mittel, die helfen sollen. Nichts wäre verkehrter, als um eines Mittels willen die Seelen zu etwas zwingen zu wollen, was dieses Mittel heutzutage einfach nicht mehr geben kann. Für einen aufmerksamen Beobachter melden sich in der Psyche der Gegenwart neuartige Bedürfnisse, die durch die Exerzitien allein nicht mehr befriedigt werden können. Das Prinzip der Renaissance und Reformation lebt sich aus. Es erwacht eine elementare Sehnsucht nach Gütern, die die alten Orden im bescheidenen Hintergrund sorgfältig gehütet haben. Nach diesem Eigengut verlangt die Gegenwart wieder, und zwar in dem Grad stärker, als das urchristliche und urkirchliche Element den Reformkatholizismus der nachtridentinischen Zeit von innen heraus zu erneuern strebt.

In einer weiteren Studie „Die Kompagnie Jesu" umschreibt P. Lippert das Ideal der Gesellschaft Jesu als „ein organisiertes Streben zu einem ganz bestimmten, rein religiösen Lebensideal". Wenn er hier sagt, daß Ignatius nicht ein neues Ideal erfunden, sondern nur das ewig alte mit besonderer Klarheit erfaßt und bis in die letzten Folgerungen ausgebildet habe, so scheint das nur bis zu einem gewissen Grad richtig zu sein. Es waren tiefgreifende, für die damalige Zeit noch kaum faßbare Neuerungen, daß die Jesuiten weder das gemeinsame Chorgebet noch das gemeinsame Familienleben im Sinn der älteren Orden übten. Sie trugen auch keine besondere Ordenstracht. Das scheinen belanglose Äußerlichkeiten zu sein. In Wirklichkeit aber ist der treibende Gedanke, aus dem alle diese Neuerungen hervorgingen, etwas ganz Neues, bisher nie Dagewesenes.

In der „Mystik der Tat" kehren Gedanken wieder, zu denen wir bereits gesagt haben, daß wir sie durchaus ablehnen müssen. Es handelt sich hier eben nicht um Dinge, die man willkürlich annehmen oder ablehnen oder gar ins Lächerliche ziehen darf, sondern um Lebenserscheinungen, die nur aus den Schriften der von der Kirche anerkannten Mystiker bestimmt werden können. Hier hat einzig die Erfahrung das Wort; sie ist zu hören. Es wäre nicht abzusehen wieviel Verwirrung und Unheil irrige und sachlich ungerechtfertigte Auffassungen über Mystik sonst anrichten könnten.

Ebenso packend wie zutreffend werden „Kampfplatz und Waffenrüstung" des Jesuitenordens geschildert. Es ist plastisch herausgestellt, wie scharf der Orden zwischen Mittel und Zweck unterscheidet und wie die Mittel nach ihrer Brauchbarkeit abgestuft werden, wie letztlich das entscheidet, was sich lohnt. In diesem ausgesprochenen Charakterzug mag es liegen, daß man dem Orden die in sich haltlose Anschuldigung machte, als lehre er, der Zweck heilige die Mittel. Der Jesuitenorden hätte der reformbedürftigen Kirche des 16. Jahrhunderts nie die unvergänglichen Dienste leisten können, wenn er nicht von seiner Stiftung her so eingestellt gewesen wäre. Menschlich gesprochen war es vor allem die Gesellschaft Jesu, die damals das katholische Leben rettete und langsam wiedererneuerte. Und diese Erneuerungstätigkeit erstreckte sich selbst auf die älteren Orden. Es wird aber wohl zugegeben werden müssen, daß diese geistige Einstellung unter Umständen eine Gefahr werden kann, dann nämlich, wenn die kirchlichen Verhältnisse einmal anders gelagert sein werden, als sie es in den letzten Jahrhunderten waren. Dann könnte jenes „utilitaristische" Prinzip zu einem zweischneidigen Schwerte werden. Wir zweifeln nicht, daß der Jesuitenorden innere Lebenskraft genug besitzt, sich mit der Zeit der äußeren Entwicklung völlig anzupassen. Gemeinschaften sind zwar Unpersönlichkeiten, die oft nur allzu stark vom Trägheitsgesetz beherrscht sind; sie kommen daher innerlich der äußeren Veränderung nicht immer genügend nach. Bei der außerordentlichen Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit des Jesuitenordens wird indessen diese Gefahr für ihn am geringsten sein. Ähnliches ließe sich von der Stellung des Ordens und der Orden allgemein zur Kultur und zu den natürlichen und weltlichen Werten sagen.

Am tiefsten dringt der Verfasser im Kapitel über „Die Ordensobern". Der einzigartige Individualismus, den gerade die Gesellschaft Jesu bei ihren Mitgliedern nicht nur ausbilden, sondern bereits voraussetzen muß, ist das Besondere, in dem der Jesuitenorden weit über die

alten Orden hinausging. Es ist eine feine Psychologie, wenn der Verfasser bemerkt: „Der Jesuitenorden kann maschinelle Charaktere, unselbständige Wesen, die nur in starrer Bindung wirken können und zu eigener Auffassung und Entschließung unfähig sind, am allerwenigsten gebrauchen, wenn sie auch unfähigen Obern willkommen sein werden“ (73). Ohne diesen starken Individualismus hätte die Renaissance- und Reformationszeit religiös nicht gemeistert werden können. Einen katholischen Individualismus gestaltet zu haben, ist das unsterbliche Verdienst des hl. Ignatius und seines Ordens. Die älteren Orden, selbst die weniger alten der Dominikaner und Franziskaner, waren viel zu stark in der ursprünglichen Gemeinschaftsidee verwurzelt, als daß solch ein Individualismus aus ihnen hätte herauswachsen können. Es bedurfte einer Neuschöpfung. Und das Wunderbare an dieser Neuschöpfung war, daß der Individualismus des hl. Ignatius und seines Ordens von der verhängnisvollen Entartung der Renaissance und Reformation von vornherein bewahrt blieb. Das Geheimnis war die straffe Zentralleitung des Ordens. Diese beiden äußersten Gegensätze zu reibungslosem, organischen Ineinanderwirken gebracht zu haben, war nicht Menschenwerk, sondern ein Werk übernatürlicher Erleuchtung. Das ist das Größte an der Stiftung des hl. Ignatius. Er wollte seine Söhne bis zum äußersten Individualismus sich entwickeln lassen, um die im äußersten Individualismus Verirrten zu retten, und sie doch durch die unbeugsame Gewalt des Gehorsams sicher und stark im Bann der Gemeinschaft zu halten. Wir stehen hier vor einem Wunder Gottes. Hier liegt die Quelle, aus der letztlich alle Psychologie des Jesuitenordens fließt. Wenn etwas das immerwährende Wirken des Hl. Geistes in der Kirche Gottes beweist, dann sicher der Umstand, daß sie im Tiefstand des 16. Jahrhunderts den Jesuitenorden aus ihrem Schoß gebar. Das war Gottes Geist; Gottes Geist, der die Natur nicht vergewaltigt, sondern sich wunderbar an ihre Gesetze anpaßt. Er mußte sich, wenn man so sagen darf, eines Werkzeuges bedienen, wie es ihm St. Ignatius in seiner Stiftung bereitete. Es erfüllt mich immer mit tiefer Ehrfurcht, sooft dieses Wunderwerk von Natur und Gnade an meinem geistigen Auge vorüberzieht. Nicht die Exerzitien sind das eigentlich Schöpferische, sondern die Lösung, wie vollendeter Individualismus durch eine einzigartige Gemeinschaftsbindung zu einem so wirksam arbeitenden Werkzeug werden konnte. Das Schwergewicht liegt in der Ausbildung vollendeter Individualitäten. Dem gegenüber tritt die straffe Gemeinschaftsbindung an zweite Stelle, als eine Art Mittel zum Zweck. Hier liegen die Wurzeln des Auswahlprinzipes, das für

Uneingeweihte leicht den Anschein eines kalten, rücksichtslosen Nützlichkeitsstandpunktes erwecken kann. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß darin Klippen liegen, an denen ungezählte innere und äußere Werte zerschellen können. Der Orden aber gäbe sich in seiner Eigenart selber auf, wenn er in diesem Punkt eine Umkehr vollzöge. Unheil kann entstehen und vermieden werden, je nachdem die leitenden Persönlichkeiten Seelenweite und Seelengröße genug besitzen, um nicht den Buchstaben, sondern den Geist walten zu lassen. P. Lippert findet besonders treffende Worte, wo er das Bild des Oberen zeichnet. Vieles klingt mehr als Wunsch, daß es so sein möchte, denn als Wiedergabe wirklicher Verhältnisse. Es gilt auch hier der Erfahrungssatz, daß es leichter ist, gut zu gehorchen, als gut zu befehlen.

„Im Dienste des Papsttums" enthält geistreiche Ausführungen über das vierte Gelübde, über jenen besonderen Gehorsam der Jesuiten gegen den Papst. Kraft des vierten Gelübdes sind die Mitglieder der Gesellschaft Jesu verpflichtet, überall dorthin zu gehen, wohin der Papst zum Wohl der Religion sie sendet. Auch dieses Gelübde hängt aufs innigste zusammen mit jenem Individualismus, von dem wir bereits gesprochen haben. Gemeinschaften sind bodenständig. Sie lassen sich nicht ohne weiteres von Ort zu Ort übertragen. Die Lage der Kirche im Reformationszeitalter erheischte aber Werkzeuge, die mit der örtlichen Beweglichkeit, Raschheit und Sicherheit von fertigen Individualitäten verfügbar standen. Das Verfügungsrecht des Papstes über die einzelnen Jesuiten mit dem vierten Gelübde bildet, gleichzeitig mit der straffen Zentralleitung, eine starke Sicherung gegen Auswüchse eines einseitigen Individualismus. Wir können nur wiederholen, daß der Jesuitenorden kraft seiner Grundidee das geeignetste Mittel in der Hand der göttlichen Vorsehung war, um die Kirche und ihre Gläubigen aus den Tiefen des 16. Jahrhunderts wieder auf die Höhen alten Glanzes zurückzuführen. Es war der Geist des Angriffes und der Eroberung für das Reich Christi, der den Orden zu allen Zeiten erfüllte. Er mußte von Andersgläubigen natürlich wie eine feindliche Macht empfunden werden. Daher die heftigen Gegenstöße, die der Orden immer auslöste. Daß auch Gefahren in dieser eigenartigen Struktur des Jesuitenordens liegen, hat P. Lippert weder übersehen noch verschwiegen.

Eine solche Gefahr wird berührt in der Studie „Persönlichkeit und Dienstbarkeit". Individualitäten, wie sie der Orden zur Verwirklichung seiner Ziele braucht, stehen nicht immer fertig zur Verfügung. Sie müssen erzogen, herangebildet werden. Nur innerlich freie Menschen

können Persönlichkeiten sein. Wir wissen aber, wie seit der Erbsünde das Innere des Menschen von zahllosen Hemmungen und ungeregelten Strebungen überwuchert ist. Um den Kern von Persönlichkeiten und wahrer Individualitäten aus diesen Verschüttungen und Verkrustungen herauszuarbeiten, bedarf es eines harten und langwierigen Säuberungswerkes. Es wäre weiter nicht verwunderlich, wenn bei diesem Vorgang oft das vernichtet wird, was eigentlich erstehen soll. Der Verfasser zeigt, wie diesen Gefahren von einer klugen Leitung begegnet werden kann. Manches klingt wie eine Gewissenserforschung für jene, die die Verantwortung dafür tragen, daß „Persönlichkeit und Dienstbarkeit" in den einzelnen Mitgliedern sich gegenseitig nicht aufreiben, sondern erst recht zur Entfaltung bringen. Einmal ist auch die Rede von dem intellektualistischen Zug, der der Ausbildung des Jesuiten anhaftet. Hier birgt sich eine andere Gefahr. Intellektuelle Erkenntnisse dürfen und können nicht Selbstzweck sein. Sie sollen dem Willen die Motive zum Handeln vermitteln. Denn nur in der Willenstätigkeit wird die Individualität, die Persönlichkeit, der sittlich vollendete Mensch. Bloße Erkenntnisse können nie Träger des Sittlichen sein. Das ist der Wille allein. Diese Psychologie liegt ja auch der „Betrachtung" zugrunde; Erkenntnisse, die Selbstzweck sein wollten, verfälschten die Persönlichkeit.

Es ist ein Genuß, P. Lippert zu folgen, wo er die Wurzeln der natürlichen Faktoren im Werden des Jesuitenordens aufdeckt. Er zeigt, wie gerade Spanien im allgemeinen und Ignatius im besonderen die natürlichen Voraussetzungen besaßen, um das einzigartige Gebilde der Gesellschaft Jesu zu schaffen. Der Verfasser glaubt Halt machen zu müssen vor einem Letzten und Tiefsten im Wesen des heiligen Stifters als vor einem Geheimnis. In den beiden letzten Abschnitten „Die Stunde der Berufung" und „Gegenwart und Zukunft" lüftet er ein wenig den Schleier von dem Geheimnis: er weist über die natürlichen schöpferischen Kräfte hinaus auf eine übernatürlich wirkende Ursache, auf die Vorsehung Gottes. In der Tat, Ignatius und sein Orden blieben letztlich ein Buch mit sieben Siegeln, wenn man nicht das Wirken übernatürlicher Kräfte zugeben wollte.

Mit unnachahmlicher Meisterschaft gebraucht P. Lippert Licht und Farben, um in einem bezaubernden Bild voll Poesie die Zeiten und Aufgaben uns vorzuführen, in die die Gesellschaft Jesu hineingeboren wurde. Ja, der Jesuitenorden war das Ereignis seiner Zeit. Es ist nur schade, daß die herrlichen Ausführungen wiederum gestört werden durch Bemerkungen über Mystik, Ekstasen, Visionen, die weder nötig noch richtig sind.

Mit Recht stellt der Verfasser zum Abschluß die Frage, ob der Jesuitenorden auch in Zukunft der Kirche Gottes dieselben Dienste leisten werde, wie in der Vergangenheit. P. Lippert ist ein zu ruhiger Beobachter, als daß es ihm entgehen könnte, wie die Aufgabe, die mit dem ausgehenden Mittelalter einsetzte, heute sich ihrem Höhepunkt nähert. Man kann wohl getrost behaupten, daß sie ihren Höhepunkt bereits überschritten hat. Das Zeitalter des Subjektivismus und des Individualismus neigt seinem Ende zu. Der Pfeil der Entwicklung zeigt in der Richtung auf eine neue Gemeinschaftsidee. Die urchristlichen und urkirchlichen Elemente werden auf einmal wieder flüssig, nachdem sie jahrhundertelang nahezu still gelagert waren. Eine Entwicklung geht zwar nie rückwärts. Das unverlierbare Gute, das uns das Zeitalter des Individualismus gebracht hat, wird sicher weiter leben. Die Frage ist nur, ob mit den neuen Zielen nicht auch neue Mittel gegeben werden müssen. Die Zukunft, die vor uns liegt, weist andere Züge auf, als jene Zeit, die für das 16. Jahrhundert Zukunft war. Es müßte darum wohl auch der Jesuitenorden sich innerlich umstellen, wenn er der Zukunft das sein wollte, was er der Vergangenheit war. Ob er diese außergewöhnliche Lebenskraft in sich trägt, das können wir zwar nicht entscheiden, wohl aber hoffen. Noch viel weniger können wir voraussagen, ob Gott der Kirche einen neuen Heiligen und Ordensstifter schenken wird, der an der Zukunft dieselbe Mission zu erfüllen hätte, wie sie Ignatius und sein Orden in der Neuzeit erfüllt haben. Die bestehenden Orden können dieser Aufgabe nur in dem Grad gewachsen sein, als sie den Geist der Zukunft und den Geist der Kirche zu einem organischen Ganzen in sich zu verschmelzen vermögen. Vieles deutet darauf hin, daß der Geist des Urchristentums wiederum zu neuem Leben erwachen will, wenn auch entsprechend dem Stand der heutigen Menschheitsentwicklung. Darum werden gerade die Orden der Zukunft etwas bieten können, die den Geist der Urkirche am treuesten gehütet haben oder neu zu erwerben verstehen.

Es wäre zu begrüßen, wenn wir nach und nach die Psychologie jedes Ordens dargestellt bekämen. Aus der Psychologie der Orden würde die Psychologie der Kirche überhaupt am tiefsten verstanden werden; aber es vermag kein Orden für sich allein, nur alle zusammengenommen vermögen das innerste Wesen der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Wie das Samenkorn aus sich eine bestimmte Pflanze entwickelt, so bringt auch die Kirche mit Wesensnotwendigkeit alles aus sich hervor, was zu ihrer Erhaltung, Entfaltung und Vollendung notwendig ist.

Gesunde Frömmigkeit.

Von P. Wolfgang von Czernin (Beuron).

Seit einigen Jahren üben die Benediktinerklöster auf Kreise, die unserem Leben ferner standen, eine eigentümliche Anziehungskraft aus. Das ist u. a. zurückzuführen einerseits auf das Streben der Klöster, die religiösen Werte, die sie wahren, weiteren Kreisen zugänglich zu machen, andererseits auf ein wirkliches Unbefriedigtsein der Laienwelt, besonders der gebildeten, mit der ihnen bislang fast einzig bekannten Art, die Frömmigkeit zu pflegen. Die Frömmigkeit, so wie sie gewöhnlich aufgefaßt wird, ist bei vielen in Verruf geraten.

Man will ja ordentlich katholisch sein, aber beileibe nicht fromm. Das scheint zum wirklichen Leben in der Welt nicht recht zu passen. Unwillkürlich treten einem gewisse Vertreter „frommer" Menschen vor Augen. Diese will man auf keinen Fall nachahmen. Diese „Frömmigkeit", die in der Verrichtung langer Andachten besteht, in niedergeschlagenen Augen, in der Verachtung unschuldiger Freuden, in beständiger Angst vor Sünden, hat allerdings nichts Anziehendes. Eine Frömmigkeit, die den Menschen in seiner Persönlichkeit nicht znr vollen Entfaltung kommen läßt, kann aber auch nicht die richtige sein. Fromm sein heißt Gott dienen mit allen Kräften, die der gütige Schöpfer in den Menschen hineingelegt hat, und heißt weiter, diese Kräfte der Persönlichkeit zur höchsten Vollkommenheit steigern.

Es mag eine Zeit gegeben haben, in der man bei der Frömmigkeit mehr die Weltflucht betonte, vielleicht auch betonen mußte; heute ringt sich die Erkenntnis durch, daß nicht zwar Nietzsches „Übermensch", aber dafür der ganz christliche „Übermensch" mit seiner Kraftfülle, mit seiner geistigen Weltdurchdringung und Weltbeherrschung zugleich der eigentlich Fromme sein kann und soll. Es war die Jugendzeit des Christentums, als es noch mit den niedrigen Gelüsten des Heidentums ringend sich vorzüglich in der Abwehr und in der äußeren Abtötung behaupten mußte; heute aber muß das immer reifer werdende Christentum aus seiner Abwehrstellung heraustreten und zum Angriff auf der ganzen Linie übergehen, es darf nicht mehr die Welt fliehen, es muß sie sich erobern, es darf nicht mehr zögern, seinen neuen Wein in die neuen Schläuche, die ihm unsere Zeit bietet, zu gießen.

Ein lauter Verkünder dieser neuen Zeit redet gegenwärtig eine ganz neue Sprache, eine Sprache, die den modernen Menschen, den Wirklichkeitsmenschen, der aller rein abstrakten Geistesbildung den Rücken gekehrt hat, unmittelbar ergreift. Er hat vielleicht wie kein anderer

erkannt, daß die Verkündigung der ewig wahren Heilslehre auf einem toten Punkt angelangt ist, daß von den Predigern der Religion die heiligen Urkunden, wie er sich ausdrückt, „bis auf den Grund und bis zur Langweile ausgeschöpft erscheinen", so daß die christliche Frömmigkeit sich an ihnen nicht mehr erwärmen kann. Vor lauter Sucht, auch das ganze Frömmigkeitsleben rein begrifflich zu fassen, hat man auf das Erlebnis vergessen, auf die inneren Gefühlswerte, ohne die eine lebendige Frömmigkeit nicht bestehen kann. So kommt es auch, daß die meisten Menschen, wie er sagt, auf die Frage, ob sie wohl Heilige werden wollten, sich geradezu schütteln, als ob ihnen etwas ganz Widernatürliches zugemutet werden solle, etwa so wie wenn einer Wermuttee trinken muß, und dann antworten: „In den Himmel wollen wir wohl kommen, aber Heilige, nein, das wollen wir nicht werden." Das kommt daher, weil man von Heiligen, von ganz Frommen, eine unrichtige Auffassung hat. Würde aber die Erkenntnis allgemein werden, daß der Heilige der echte Vollmensch ist, der „Erlöste" im strengsten Sinn des Wortes, der durch die Erlösung seine volle ursprüngliche Menschenwürde wiedererlangt hat, dann würde sich wohl niemand lange besinnen und jeder freudig rufen: „Ja, ich will ein Heiliger werden."

Und nun kommen die Klöster mit ihrer Liturgie, mit ihrer heiligen Altargemeinschaft. Die katholische Laienwelt hört den Weckruf. Es geht ein Ahnen durch ihre Reihen, daß hier vielleicht die Wasser fließen möchten, an denen sich das verwelkende religiöse Leben wieder erfrischen könnte. Man hat es empfunden, daß die Frömmigkeit ihre Nahrung allzusehr in Andachtsbüchern suchte, die, autoritätslos wie sie fast alle sind, trotzdem das geistige Leben in seinen so mannigfaltigen, immer wechselnden Gefühlen und Stimmungen von oben herab schablonisieren wollen und damit zugleich ertöten. Die Liturgie hat die Autorität der Kirche für sich, die Autorität des Hl. Geistes selbst, der in ihr betet. Es ist, im Glauben aufgefaßt, die Sprache des Hl. Geistes, die die Kirche in ihrer Liturgie redet. Man darf nun allerdings nicht beim menschlichen Beiwerk stehen bleiben, sich mit der äußeren Schale begnügen, sonst gibt es nicht eine neu anhebende Frömmigkeit, sondern ein bloßes Ästhetisieren, ein Zeremonienmachen, oder ein Stück Archäologie und Kirchengeschichte. Man muß zum Kern vordringen, da findet man den Geist, den Hl. Geist, der alles lebendig macht. Der Hl. Geist, der haßt im Grunde die Schablone, der haßt Systeme und Methoden, wenigstens wo sie Selbstzweck werden, der haßt die Verallgemeinerungen. Der Hl. Geist allein kennt das

Menschenherz bis in seine tiefsten Tiefen, der Hl. Geist, wird darum auch allein allen Gefühlen, allen Stimmungen des Menschenherzens gerecht. Der Hl. Geist vergewaltigt nie die Persönlichkeit, er stutzt sie nicht zurecht, er streckt sie nicht auf ein Folterbett; er bringt vielmehr die Persönlichkeit zur höchsten Vollendung, indem er sie ganz frei macht, frei von allen Bindungen der Selbstsucht, frei vom Bestimmtwerden durch Fremdes, außerhalb der Seele Liegendes, frei in der Bindung und Freiheit der Kinder Gottes.

Das alles tut der Hl. Geist, weil er Leben ist. Nur Leben kann wieder Leben wecken, und so ist die vom Hl. Geist belebte Frömmigkeit die Frömmigkeit schlechthin, bei der das ganze Menschsein mitschwingt, bei der die Persönlichkeit nicht eingeengt wird durch äußere und äußerliche Gesetze, sondern aus ihrem eigenen Mittelpunkt heraus lebt und so ganz frei wird. Zu dieser wahrhaften Frömmigkeit, zu dieser Geistfrömmigkeit will und kann die Liturgie der Kirche führen.

Es gibt nun zwar, Gott sei Dank, noch Seelen genug auf der Welt, die der Hl. Geist unmittelbar in seine Schule nimmt. „Die wissen vielleicht herzlich wenig von „Liturgie", und doch leben sie das volle herzliche Leben der Freiheit der Kinder Gottes. Sie brauchen keine Bücher, um ihre Andacht zu nähren, und gebrauchen sie solche, so genügt ihnen selbst das Armseligste. Sie finden und schauen Gott überall. Es sind das die gottbegnadeten „Künstlerseelen", die eine so tiefe Schau in das Wesen aller Dinge haben, daß für sie die ganze Welt nichts anderes ist als eine herrliche Offenbarung der Schönheit Gottes. Es sind das Menschen, bei denen das ganze Frömmigkeitsleben aus einem Guß ist, bei denen es nichts Angelerntes, nichts Eingeübtes gibt, bei denen es eben aus der innersten Seele hervorquillt und ihrem ganzen Leben Form und Inhalt gibt, sodaß sie fromm sind eben dadurch, daß sie ihr Leben leben und nicht anders leben können, als eben in dieser Frömmigkeit. Aber nur wenigen ist diese von Anfang an lebendige, mit ihrem innersten Sein verwachsene Frömmigkeit gegeben. Die meisten müssen zur wahren Frömmigkeit der Kinder Gottes erst allmählich erzogen werden, bezw. sich erziehen. Hierin kann die Liturgie eine große Hilfe sein.

Auf welche Weise wird die wahre Frömmigkeit gerade durch ein Leben aus der Liturgie und in ihr gefördert?

Es kommt hiebei nicht so sehr auf liturgiegeschichtliche und exegetische Kenntnisse an, obwohl auch diese, in ihrem Kern erfaßt, große Hilfe sind, wenn sie Eigenbesitz und kostbares Seelengut werden. Es kommt auch nicht auf das ganze Verständnis aller Einzelheiten an;

wichtig ist nur für die Erziehung zur wahren Frömmigkeit die Erfassung der großen Wahrheiten, die uns die Liturgie nahelegt.

Die Frömmigkeit vieler Frommen ist deshalb in Verruf geraten, weil sie zu kleinlich, zu engherzig, zu weltabgewandt erscheint.

Die Liturgie ist großzügig; wer mit der Liturgie betet, der muß deshalb selbst großzügig werden. Die Liturgie ist großzügig, weil sie dem armen Menschenherzen nicht ganz bestimmte Gefühle aufzwingt und seine Persönlichkeit vergewaltigt und das innere Leben schablonisiert; sie läßt dem individuellen Leben große Freihheit, jeder kann bei ihr auf seine Rechnung kommen, mag er was immer für ein Temperament haben. Und weil es der Geist Gottes selber ist, der in der Liturgie betet, der Geist, der alles ergründet, so weiß er auch jeder einzelnen Seele sich zu offenbaren, als wäre er Lehrmeister und Führer und Freund nur für sie allein, wie es im Psalm heißt: „Er, der die Herzen aller schuf, er kennt auch all ihr Tun." Die Liturgie bindet nicht, verpflichtet nicht auf ein System, sie läßt der individuellen Veranlagung des Einzelnen volle Freiheit, sie ist mit einem Wort großzügig. Weil sie eben vom Hl. Geist, dem Lebendigmacher, erfüllt ist, ist sie ganz Leben und versteht das Leben und weiß das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu befruchten. Ein Mensch also, der sich wahrhaft in die Liturgie einlebt, wird von selbst großzügig in seiner Frömmigkeit. Er wird nicht dem ersten besten aszetischen Schriftsteller, der eine bestimmte Bahn vorschreibt und genaue Verhaltungsmaßregeln gibt, ohne weiteres glauben und sich ihm mit Leib und Leben verschreiben. Er wird aber doch wiederum jede Kost annehmen, die er sich vollständig anzueignen vermag. Er wird niemals das tiefste Wesen der Frömmigkeit, die bewußte Gottverbundenheit, mit den Mitteln zur Frömmigkeit zu gelangen, verwechseln. Er wird überhaupt nur solche Mittel gebrauchen und sie nur solange gebrauchen, als sie diese Frömmigkeit wirklich fördern. Er wird nicht als Grundsatz aufstellen: Fromm ist schon, wer nur täglich eine bestimmte Anzahl von Gebeten verrichtet, pedantisch genau seine Kirchenbesuchungen macht, wer mit niedergeschlagenen Augen einhergeht. Seine Lebensregel ist vielmehr ganz einfach, und in der Einfachheit groß: Fromm ist, wer seine Arbeit, seinen Beruf im Glauben ansieht, d. h. auf Gott hinschaut und in diesem Geist mit allen seinen von Gott verliehenen Kräften arbeitet, so daß in der ganzen Berufsarbeit die restlose Gottzugehörigkeit zum Ausdruck kommt. Frömmigkeit ist, wie einer gesagt hat, Gebet, Pflicht, Arbeit, Freude, Erfolg, Verlust, Leiden, alles vor, in und für Gott. Die wahre Frömmigkeit ist nicht einseitige Gebets-

Frömmigkeit, die leicht in Kleinlichkeit ausarten kann, sondern sie ist die innere Gesamthaltung vor Gott. Man kann ruhig sagen, daß die Menschen, die in ihrem Tun und Lassen von dem Gedanken: „Ich bin ein Kind Gottes“ beherrscht werden und alle Folgerungen daraus ziehen, also ruhig, vertrauensselig, berufstreu, mutig, unternehmungslustig sind, weil sie sich immer und überall in Gottes Vaterarmen geborgen wissen, daß diese einfachen, großzügigen, lieben Menschen die eigentlich Frommen sind. Sie sind so erleuchtet, daß sie unter allen Umständen der Tat der Liebe den Vorrang vor jedweder spezifisch-religiösen Betätigung einräumen, und damit zeigen sie, daß sie das Wesen der Frömmigkeit erfaßt haben. Zu dieser Freiheit und Großzügigkeit im inneren Leben soll gerade die Liturgie mit ihrem reich ausgebildeten, festgefügten Gebetsleben mit Sakrament und Opfer durchs ganze Kirchenjahr hindurch erziehen.

Und nun zur Weitherzigkeit. Engherzige Fromme gehen mit Scheuklappen durch die Welt. Überall wittern sie Gefahren für ihre Tugend, sie wagen kaum, ihre fünf Sinne zu gebrauchen aus lauter Angst, das mühsam errichtete Tugendgebäude möchte zusammenbrechen. Sie sehen bei den Dingen des Lebens leicht nur die eine dunkle Seite, die irgend eine Berührung mit Sünde haben kann, und all das Helle und Gute und Große der drei anderen Seiten liegt für sie im Schatten. Das Beten mit der Liturgie hingegen vermag weitherzig zu machen; denn die Liturgie ist weitherzig. Sie nimmt auch das Sinnenleben für sich in Anspruch, um es zu veredeln. Sie fürchtet nicht oder doch nicht mehr, daß etwa durch schöne Musik, durch Poesie und Kunst, durch kostbare Gewänder, reichen Kirchenschmuck, ein prächtiges Gotteshaus der reine Dienst Gottes, die Frömmigkeit irgendwie Schaden leide. Ihr Grundsatz ist, alles das gehört zur Frömmigkeit, der ganze Mensch, wie er leibt und lebt, der volle Wirklichkeitsmensch, nicht bloß sein trockener Verstand. Und bei der Auswahl der Texte, die ja Seelennahrung sein sollen, zeigt die Liturgie wahrlich keine Engherzigkeit. Es gibt Fromme, die reden von „anstößigen Stellen“ in der Hl. Schrift, über die sie bei ihren geistlichen Lesungen züchtig hinweggleiten. Gewiß, Rücksicht auf die „Schwachen“ nehmen auch die Heiligen. St. Paulus mahnte in diesem Sinne, und auch St. Benedikt will z. B. den Heptateuch und die Bücher der Könige nicht gerade abends gelesen wissen, „denn für schwache Gemüter wäre es nicht gut, zu dieser Zeit jene Teile der Hl. Schrift zu hören; zu anderer Zeit aber sollen sie gelesen werden“ (Kap. 42). Unsere Zeit ist in diesem Punkte oft noch arg empfindlich. Die Liturgie kennt solche Empfindlichkeiten nicht.

Sie weiß, daß alles, was vom Geiste Gottes kommt, seinen providentiellen Zweck in der Heilsökonomie hat. Und so wird z. B. das Hohelied in der Liturgie ausgiebig benützt mit all seinen Ausdrücken überschwänglicher orientalischer Phantasie, und viele andere Schriftstellen werden von der Liturgie mit heiliger Würde in entzückender Einfalt und Selbstverständlichkeit gebraucht. Das ist wohltuende Weitherzigkeit, die, wenn sie in das Frömmigkeitsleben des Einzelnen Eingang findet, diesem selbst das Schreckhafte, Abstoßende nimmt, ihm Seele einhaucht und wahre Weihe verleiht.

Die Liturgie lehrt weiter auch gesundes Verständnis für die Welt. Sie ist nicht weltfremd. Sie besingt Sonne, Mond und Sterne und die Erde mit ihrer ganzen Pracht in ihrem Verhältnis zum Schöpfer. Ein Hinweis auf das geschichtliche Weltgeschehen, dem die Liturgie mit offenem Auge entgegentritt, liegt in dem Umstand, daß viele Einzelheiten der Liturgie die Frage nach ihrer Geschichte, nach der Umwelt, aus der sie entstanden sind, geradezu herausfordern. In den Büchern der Hl. Schrift, die in der Liturgie zur Verlesung kommen, leuchtet uns die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Vollendung, von der Genesis bis zur Geheimen Offenbarung entgegen. Schließlich bergen die liturgischen Bücher eine große Zahl von Gebeten und Segnungen, durch die rein weltliche Dinge in den heiligen Dienst Gottes gezogen werden. Frömmigkeit, die sich an der Liturgie der Kirche bildet, ist daher notgedrungen weltdurchdringend, weltbeseelend, weltweihend, nicht aber weltabstoßend, weltverachtend.

Die Frömmigkeit mancher Frommen kann insbesondere auch deshalb nicht recht befriedigen, weil ihr Unterbau zu schwach ist. Man vermißt in ihr die entsprechende Würdigung der großen Heilstatsachen. Der Zusamenhang mit Christi Heilswerk ist zu lose, zu sehr nach obenhin, die Frömmigkeit ist in dem Gottmenschen nicht recht verwurzelt, und deshalb mangelt es ihr an innerer Gediegenheit und Festigkeit; sie nährt sich mehr von einer menschlich gestimmten Jesusliebe als von dem paulinischen „ἐν Χριστῷ“. Schlimmer wäre es noch, wenn der Heiland selbst vor einer unerleuchteten Heiligenverehrung in den Hintergrund gerückt würde. Das ist nun gewiß der größte Gewinn eines weisen Miterlebens der Liturgie und eines liebenden Sichversenkens in das liturgische Gebet, daß dadurch wie von selbst die Frömmigkeit auf die im Kirchenjahr zu Tage tretenden Heilstatsachen aufgebaut und ganz auf Christus und durch ihn auf den dreieinigen Gott gerichtet wird. Die Frömmigkeit äußert sich anders in der Fastenzeit und anders im Osterjubel, sie hat am hl. Weihnachtsfest eine ganz

eigene Prägung, die sich deutlich von der an Christi Himmelfahrt abhebt. Es ist traurig, manchmal sehen zu müssen, wie oftmals gerade an sonst wirklich frommen Menschen das Kirchenjahr mit seiner lebendigen Aufeinanderfolge der Heilsgeheimnisse fast spurlos vorübergeht. Sie beten, was sie zu beten gewohnt sind, Tag für Tag, jahraus jahrein, ohne viel Rücksicht darauf, ob die Kirche am Aschermittwoch ihr Memento homo, quia pulvis es, den Gläubigen ans Herz legt oder ob sie zu Ostern ihr Alleluja singt. Der Anschluß an das liturgische Beten dagegen bringt ganz von selbst den nötigen Wechsel bei aller Gleichheit des Wollens. Er befreit von der Tyrannei, die selbstgewählte Andachten und Gebete und vielleicht eine ganze aszetische Bibliothek über viele Seelen ausüben.

Da die Liturgie Darstellung und eucharistische Wiederholung und Vergegenwärtigung der Erlösungstat Christi ist, und auch die Heiligenfeste, vorab die Feste der allerseligsten Jungfrau Maria, nur auf diesem Grund ihren Wert gewinnen und ihren schönsten Glanz erlangen, so wird auch die Frömmigkeit, die sich an der Liturgie zu erwärmen sucht, Christus den Herrn ganz in den Vordergrund rücken. Es wäre unrecht, wollte man behaupten, innige Christusliebe könne nur im vollen Anschluß an die Liturgie gefunden werden. Auch sei entschieden betont, daß eine große Heiligenverehrung und da wieder eine glühende Marienverehrung keineswegs ungesunde Frömmigkeit genannt werden darf. Wir müssen die lieben Heiligen, diese Wunderwerke der Gnade, die Christus dem Herrn am nächsten stehen, sehr verehren. Was besonders die Gottesmutter angeht, so können wir in ihrer richtigen Verehrung kaum zu weit gehen; wir sind gar nicht imstande, ihr in wirklich gebührender Weise unsere Huldigung darzubringen. Aber die Heiligen werden leider von manchen Frommen in einer Weise verehrt, durch die gerade deren Beziehungen zu Christus, in dessen Licht sie strahlen, nicht gewürdigt werden, so daß man tatsächlich fast von einer Verunehrung statt einer Verehrung der Heiligen reden müßte. Nirgends wird die allerseligste Jungfrau und werden die Heiligen mit erhabeneren Ausdrücken gepriesen als in der Liturgie; nirgends abet steht auch Christus als der „König der Apostel, der König der Martyrer und Bekenner, der König der Jungfrauen" mehr im Vordergrund als gerade in ihr. Alle Herrlichkeiten und Vorzüge der Gottesmutter und der Heiligen werden in ihr auf Christus zurückgeleitet; er ist es, dessen Großtaten in den Heiligen verherrlicht werden. Von dieser Auffassung muß auch die Frömmigkeit des einzelnen getragen sein. Dann ist es gesunde Frömmigkeit.

Es ist nicht genug, daß Christus der Herr ein Gegenstand und auch ein Gegenstand der Andacht bleibt, er soll vielmehr das ganze Frömmigkeitsleben beherrschen. Sein Leben und seine Geheimnisse, die nicht nur in der Erinnerung oder in der himmlischen Verklärung aufbewahrt, sondern in der allerwirklichsten Weise in der Eucharistie gegenwärtig sind, bringen dem Menschenherzen Trost, erfüllen die Seele mit göttlichem Licht und entzünden in ihr das Feuer der Liebe. Wenn wir die schier endlose Reihe der Heiligen, dieser Muster wahrer Frömmigkeit, an dem Auge unseres Geistes vorüberziehen lassen, so erkennen wir, wie tief ihre Frömmigkeit in Christus verwurzelt ist, wie gerade das besondere Verhältnis, in dem sie zu Christus stehen, ihnen das eigentümliche Gepräge gibt.

So ist es bei einem hl. Stephanus, der unter den Steinwürfen der Juden zu Jesus aufblickt, den er zur Rechten der Kraft Gottes stehen sieht. So war es bei einem hl. Paulus, der ganz in Christus lebt, so bei einer hl. Agnes, die keine andere bräutliche Liebe kennt als die Liebe zu Jesus, so bei einem hl. Augustinus, der mit der Schärfe seines Geistes die Geheimnisse des Gottmenschen erforscht, so bei einem hl. Ambrosius, der überall im Alten wie im Neuen Testament Christus sucht und sieht, so bei einem hl. Gregor, dem es die Hirtenliebe seines Meisters angetan hat, so bei dem hl. Benedikt, für den Christus König, Führer, Vater ist, bei einem hl. Bernhard, der von Jesusminne trunken ist, bei einem hl. Franziskus, der nichts anderes will als buchstäblich in Jesu Fußtapfen wandeln, bei einem hl. Thomas von Aquin, der es selbst aus dem Munde des Gekreuzigten vernehmen durfte, daß er gut über ihn geschrieben habe, so bei einer hl. Gertrud, Mechtild, Theresia, Margareta Alacoque, diesen Christusbräuten, die der Herr in die Geheimnisse seines heiligsten Herzens hat tief hineinschauen lassen, so bei den heiligen Franz von Sales, Paul vom Kreuz, Alphons von Liguori, die Christi Apostolat, Christi Jüngerschaft, so wunderbar, aber jeder wieder in seiner eigenen Weise in sich ausgeprägt haben.

Das ist also auch ein reicher seelischer Gewinn, den man aus der Heiligenverehrung ziehen kann, wenn man erkennt, wie Christus im Mittelpunkt ihres Sinnens und Trachtens, ihres Liebens und Wünschens, ihres Interesses und ihrer Freude steht. Alle die früher aufgezählten Mängel wahrer Frömmigkeit sind in letzter Linie darauf zurückzuführen, daß Christus dem Herrn nicht die alles beherrschende Stellung eingeräumt wird. Unwillkürlich muß man an die alten Kolosser denken, denen der hl. Paulus in einem seiner Briefe so sehr ins Gewissen redet, weil sie sich mit allen möglichen absonderlichen

Dingen abgeben, u. a. auch einem eigentümlichen Engelkult huldigen, das einzig Notwendige aber verabsäumen: „sie halten", wie er sagt, „nicht am Haupte fest" (Kol. 2, 19), ihre Frömmigkeit ruht nicht auf Christus. Ist einmal die Frömmigkeit vom Christusgedanken beseelt, dann ist es ganz unmöglich, daß sie eckig und widerlich aussieht. Im Gegenteil, sie wird überaus liebenswürdig sein. „Liebenswürdigkeit ist auf deinen Lippen ausgegossen", singt der Psalmist prophetisch vom Erlöser; liebenswürdig muß auch die Frömmigkeit derer sein, die wahre Abbilder Christi sein wollen.

Adspiciens a longe...

In Fernen schaue ich aus
Siehe, die Macht Gottes naht
Wolken breiten sich über die ganze Erde
Gehet hinaus
Gehet ihm entgegen und sprechet:
„Sage uns, bist Du es
Der herrschen soll über Israel?"
O ihr Erdgeborenen alle, ihr Menschensöhne
Ihr Reichen und Armen allesamt
Gehet hinaus
Geht ihm entgegen und sprechet:
„Du Lenker Israels
Komm!
Der Joseph führt, wie ein Hirt seine Herde
O sage uns, bist Du es?"
Schlagt eure Flügel auseinander, ihr ragenden Pforten
Hebet euch, ewige Tore
Daß der König der Herrlichkeit einziehe
Der herrschen soll im Volke Israel!
Ehre sei dem Vater
Und dem Sohn
Und dem Heiligen Geist
In Fernen schaue ich aus
Siehe, die Macht Gottes naht
Wolken breiten sich über die ganze Erde
Gehet hinaus
Geht ihm entgegen und sprechet:
„Sage uns, bist Du es
Der herrschen soll über Israel?"

Responsorium vom 1. Adventsonntag; wer Hebr. 11, 13; Sir. 24, 6; Is. 30, 27; Mt. 25, 6; Ps. 79, 3; Mt. 11, 3; Lk. 1, 33; Ps. 48, 3; 79, 2; 23, 2 und Parallelen einsieht, ahnt den Quell der Kraft dieses Stückes. R. Guardinis Übersetzung erschien in den „Schildgenossen" 4, 2 (1923) und erscheint in einem Bändchen „Advent" (Verlag Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels am Main).

Die liturgische Weltsprache.

Von P. Fidelis Böser (Beuron).

Die vielen Millionen Menschen, welche die Erde bevölkern, bilden kraft ihrer Abstammung von einem Menschenpaare eine natürliche Einheit, eine große Familie. So lautet die Glaubenslehre. Aber das ist leider nur Theorie. In der Tat ist von dieser Einheit wenig zu spüren. Zu einer wirklichen Gemeinschaft hat es die natürliche Zivilisation nicht gebracht, und keine rein natürliche Kultur wird die zersplitterten Geister zu einer Völkerfamilie zusammenzubringen vermögen.

Aber was die Natur nicht zu leisten imstande ist, vermögen die Kräfte der Übernatur. Im liturgischen Morgengebet der Weihnachtsvigil singt der Kantor, wenn er aus dem Martyrologium dem erwartungsvoll harrenden Chor das Festgeheimnis des kommenden Tages verkündet: Jesus Christus, aeternus Deus, aeternique Patris filius, mundum volens adventu suo piissimo consecrare . . . in Bethlehem Juda nascitur ex Maria Virgine factus homo. „Jesus Christus, ewiger Gott und des ewigen Vaters Sohn wird — die Welt zu weihen durch seine gnadenvolle Ankunft — in Bethlehem geboren im Lande Juda, Mensch geworden aus Maria, der Jungfrau." Mundum consecrare, „die Welt konsekrieren", heißt hier soviel als die Welt, die Menschheit entsündigen, vergöttlichen, die Menschheit aus ihrer natürlichen und noch mehr aus ihrer sündigen Niedrigkeit und Zerrissenheit zur Teilnahme an der göttlichen Lebensfülle und Lebenseinheit erheben. „Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß", sagt Nietzsche mit Recht. Der Mensch mit seiner trennenden Ichsucht und die Menschheit mit ihrem zersplitternden, ichsüchtigen Nationalismus muß überwunden werden durch die vergöttlichende Konsekrationsgewalt des Christentums. „Die Vergöttlichung und Heiligung vollzieht sich auf dem Wege des Kultus", schreibt Abt Ildefons Herwegen. Dieselbe Liturgie, die unsere Opfergaben im Meßopfer „konsekriert", konsekriert auch die zerrissene Menschheit zu einer gottmenschlichen Einheit, zu dem einen und einigen mystischen Christus. Dieser wahre Gedanke findet einen Ausdruck im römischen Papsttum als dem sichtbaren Weltmittelpunkt und in der römischen Sprache als der liturgischen Weltsprache.

Wer in der liturgischen Kultsprache nur eine historische Erinnerung, nur eine Reliquie aus vergangenen Tagen sieht, an der konservative Zähigkeit festhält, wird den Gedanken der Kirche nicht gerecht. Wer die Beibehaltung der Römersprache nur mit ästhetischen oder musikalischen Erwägungen motiviert, täuscht sich und andere ebenso,

wie P. Walter Straßer S. J., der kürzlich in der Linzer Quartalschrift (1924, II. 319) meinte, die Forderung eines engeren Anschlusses der Meßteilnehmer an das Gebet des opfernden Priesters könne nur durch Stilrücksichten gestützt werden. Rein historische oder ästhetische Gründe wären nie imstande gewesen, die seit dem Ende des Mittelalters immer wieder laut werdenden Forderungen nach Liturgie in der Landessprache wirkungslos verklingen zu lassen.

Nikolaus Gihr sagt: Diese Forderungen nach der Landessprache in der Liturgie entstammten „meist einem häretischen oder schismatischen kirchenfeindlichen Geist oder einem flachen Rationalismus, dem Sinn und Verständnis für Wesen und Zweck der katholischen Liturgie völlig abgeht". Im Wesen und Zweck der Liturgie ist die Beibehaltung des Latein durch die betende, opfernde und segnende Kirche begründet. Die Liturgie ist keine Privatandacht. Das Subjekt der Liturgie ist nicht der einzelne Priester oder Beter, auch nicht eine räumlich durch die Mauern des Gotteshauses umgrenzte Gemeinschaft, auch nicht ein Volk, das zu einer staatlichen und sprachlichen Einheit zusammengewachsen und durch nationale Grenzpfähle von anderen Völkern geschieden ist. Dieses alle politischen Schranken überragende übernationale Subjekt der Liturgie hat sich im Laufe der Jahrhunderte im Kirchenlatein eine eigene übernationale Weltsprache geschaffen, die mit dem einheitlichen Glauben und dem einen Opfer unserer Altäre und dem einen römischen Papsttum ein Band der Einheit ist, das alle Katholiken des Erdkreises umschlingt.

Auch der Katholik ist ein Kind seiner engeren Heimat und liebt das Land, das ihn geboren hat, und die Berge, die sein Vaterhaus umgeben, und das Volk, dessen Sprache er im gewöhnlichen Leben redet, mit dessen Charakter, Sitte und Literatur er vertraut ist, und dessen Geschichte ihn mit edlem Stolze erfüllt. Aber der Katholik kennt und liebt auch die hohe Aufgabe, die sein Volk unter den Völkern der Erde zu erfüllen hat, und er weiß, daß diese Aufgabe nur erfüllt werden kann, wenn die übernationalen Güter einer alle Schranken überragenden Wahrheit und Sittlichkeit, Religiosität und Gerechtigkeit die getrennten Brüder vereinigen, und wenn eine höchste Autorität anerkannt wird, vor der auch die Träger der Krone und die Staatslenker verantwortlich sind, und in deren Tempel die babylonische Sprachverwirrung sich nicht störend in die übernationale liturgische Gebets- und Opfergemeinschaft eindrängt.

Genug, wenn draußen vor den heiligen Toren die Wege auseinandergehen. Genug, wenn draußen außerhalb des liturgischen Raumes die

politischen, wirtschaftlichen und sprachlichen Interessen die Menschheit spalten. Drinnen im Heiligtum schweige, was trennt, und rede nur, was verbindet! Wenn ein deutsches Landeskind während des Weltkrieges in der Fremde gefangen saß und nur fremdländische Laute sein Ohr trafen, dann mochte es wehmütig und sehnsuchtsvoll der Heimat gedenken. Wenn dann am Sonntag auch noch der Gottesdienst in der fremden Landessprache gefeiert worden wäre, dann hätte sich die Seele auch vor Gott nicht daheim gefühlt. Dann hätten die trennenden Schranken sich in den Verkehr mit dem Allerhöchsten eingedrängt und hätten den leuchtenden Friedensbogen über dem Opferaltar nicht schauen lassen. Wenn aber in der vertrauten heiligen Handlung auch die von Kindheit auf vertraute liturgische Sprache erklang, dann kam Trost und Freude ins Herz. Wie eine weiche, sanfte Mutterhand legte sich der Segen der Kirche auf das Haupt. Die liturgische Muttersprache ließ für eine Stunde das Leid der Gefangenschaft vergessen und die ideale Einheit des christlichen Völkerbundes empfinden.

Guardini nennt gelegentlich die Kirche „das objektive Reich Gottes ohne Grenzen und Enden, das unter dem Kreuze stehende Alles". Das Kreuz steht im Mittelpunkt des Reiches. Am Kreuze orientiert sich alles. Von der Höhe des historischen Kreuzes glänzt schon die lateinische Weltsprache und kündet allen Bürgern des neuen Reiches die Mundart der neuen Weltliturgie. Das historische Kreuzesopfer ist in Latein gefeiert worden. Pilatus war ein Römer. Die Sprache der blutigen Opferliturgie auf Golgatha war also Latein. Das Todesurteil, ibis ad crucem, wurde in lateinischen Worten von demjenigen ausgesprochen, der nach Christi Wort von oben die Macht über den Menschensohn erhalten, dem also von oben der Auftrag gegeben war, die blutige Liturgie zu vollziehen. In derselben römischen Weltsprache feiert nun die römische Weltkirche die unblutige Opferliturgie der heiligen Messe und wird sie feiern solange bis dem letzten katholischen Priester vor dem jüngsten Tage mit dem Wanderstab des Lebens auch der Opferkelch aus der sterbenden Hand entfällt.

Daß zeitweilig die Liturgiesprache griechisch war und daß im Orient die abendländische Liturgiesprache kaum Verbreitung fand, spricht ebensowenig gegen unsere lateinische Weltsprache wie daß einige kleinere Völkerschaften vom Papste das Zugeständnis einer nationalen Kultsprache erhalten haben. Auch da, wo vor Jahrhunderten eine nationale Kultsprache bewilligt wurde, ist heute aus der damaligen lebendigen Sprache eine tote Sprache geworden. Das Volk spricht dort heute anders im gewöhnlichen Umgang als der Priester am Altare. So sehr

ist die Forderung einer unveränderlichen, der Umdeutung durch das gewöhnliche profane Leben entzogenen liturgischen Sprache naturgemäß, daß sie sich immer wieder durchsetzt. Es erscheint uns natürlich, daß der Priester nicht im Alltagsgewand der Straße an den Altar tritt. Und ebenso entspricht es auch dem natürlichen Gefühl, daß er mit seinem Gott und Herrn im offiziellen Gottesdienste nicht die Sprache des gewöhnlichen Verkehrs redet.

Zu allen Zeiten haben die Dolmetscher auch im religiösen und kultischen Leben eine Rolle gespielt. Schon Epiphanius spricht von den „Übersetzern", ἑρμηνευταί, im Gottesdienst. Eusebius berichtet von einem Märtyrer aus der diokletianischen Verfolgungszeit, der Lektor, Exorzist und „Dolmetsch" war. Ähnliches erzählt die abendländische Pilgerin Ätheria vom Gottesdienst in Jerusalem im 4. Jahrhundert. Heutzutage ist das alles wesentlich einfacher, wo jeder Kirchenbesucher ohne allzugroße Kosten eine Übersetzung der Meßtexte und Vesperpsalmen in der Hand haben kann und so in der Lage ist, Schritt für Schritt der liturgischen Handlung zu folgen und sich dem betenden und opfernden Priester anzuschließen.

Dieser Anschluß an die Ecclesia orans et sacrificans, die betende und opfernde Kirche, wäre noch inniger, innerlicher und allgemeiner, wenn die Schule mehr zum Verständnis der Liturgie erziehen würde. In den Richtlinien für Erteilung des Religionsunterrichtes, die unlängst für die preußischen Bistümer veröffentlicht wurden, wird als Ziel festgesetzt: „die religiös-sittliche Entwicklung der Kinder zu einer solchen Reife zu bringen, daß sie beim Austritt aus der Schule fähig, geneigt und gewillt sind, ihre religiös-sittlichen Pflichten nach der Lehre und dem Vorbild Christi als lebendige Glieder der Kirche zu erfüllen."

Die Kirche ist nach dem Ausdruck Guérangers „die Gesellschaft vom Gotteslob" und stellt in erster Linie nach der Lehre St. Augustins eine Opfergemeinschaft dar. Als lebendige Glieder dieser Kirche müssen die Kinder besonders fähig, geneigt und gewillt sein, mindestens alle Sonntage Gott im Verein mit dem Hohepriester Jesus Christus das Opfer des Lobes und der Anbetung darzubringen. Sicher wären unsere Schulkinder und unsere schulentlassenen Jungen und Mädchen noch viel mehr als gewöhnlich „fähig, geneigt und gewillt", wenn sie im Religionsunterricht etwas weniger intellektualistisch, dafür aber mehr praktisch in das kirchliche Leben eingeführt worden wären. Dazu gehört aber in erster Linie das Verständnis auch für den Wortlaut, für den reichen Inhalt und die wunderbare Schönheit der Gebete, mit denen die Kirche ihre heiligen Handlungen umgibt.

Unsere Schulkinder haben eine große Freude, wenn sie die lateinischen Gebete und Gesänge der heiligen Messe lernen und zwar lateinisch lernen und beten dürfen. Wenn sie dazu von den unteren Volksschulklassen an stufenweise angeleitet würden, wäre die Arbeit keine allzuschwere, aber eine sehr lohnende. Der schönste Lohn für den Katecheten wäre sicher die Wahrnehmung, daß die Kinder lieber in die heilige Messe gehen und während derselben sich nicht so unandächtig benehmen und dann einmal als Jungmänner und Jungfrauen nicht klagen über das lateinische Beten und Singen und genau wissen, welch ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen einer protestantischen Erbauungsstunde und dem katholischen Opfergottesdienst.

In den fünf unteren Schulklassen wäre ohne allzu große Schwierigkeit zu erreichen, daß alle Kinder die Ministrantengebete dem lateinischen Wortlaut sowie der liturgischen Bedeutung und dem inneren Verständnis nach sich zu eigen machten. Dazu könnten noch die Texte des Ordinarium missae treten, soweit sie die Kinder jeden Sonntag vom Kirchenchor singen hören, also das Kyrie, das Gloria und Credo, ferner das Sanctus mit dem Benedictus und das Agnus Dei, das Asperges me, das Veni creator Spiritus und das Tantum ergo mit dem Responsorium des sakramentalen Segens. Diese Texte könnten in den Schulmessen gemeinsam mit dem zelebrierenden Priester laut gebetet werden[1]. Wenn die Meßgebete nicht bloß mechanisch auswendig gelernt, sondern auch erklärt, die wichtigsten Ausdrücke wie Κύριος, Dominus, Deus, gloria, terra, coelum, saeculum, gratia, peccatum u. a. m. mit ihrer Übersetzung dem kindlichen Gedächtnis eingeprägt und die Stellung der Texte im Rahmen der Meßliturgie genügend durchgesprochen wären, dann hätte der Religionsunterricht den Kindern einen sehr guten Ersatz geboten für all das, was ihnen zum Beten innerhalb der Messe vorgelesen oder in die Hand gegeben wird.

[1] Die Abtei Maria-Laach hat soeben als 8. Heft ihrer „Liturgischen Volksbüchlein" bei Herder in Freiburg eine empfehlenswerte Anleitung zu dieser Form der Meßandacht herausgegeben unter dem Titel „Die Chormesse". Im Vorwort wird das Wesen und die Berechtigung dieser zwischen Hochamt und Privatmesse stehenden Gemeinschaftsmesse klargelegt und eine mit den kirchlichen Vorschriften übereinstimmende Form des „Opfergangs" beschrieben. Im lateinischen Text sind die Teile, die gemeinsam gesprochen werden sollen, durch Fettdruck hervorgehoben. Pausezeichen erleichtern das einheitliche Beten. Die Gratiarum actio des Priesters ist als gemeinsames Dankgebet nach dem letzten Evangelium beigefügt. Eine ähnliche Anleitung bietet gleichzeitig P. J. Kramp S. J. mit seiner »Missa« (Regensburg, Kösel u. Pustet). Das schmucke Büchlein ist der neudeutschen Jugend gewidmet. R. Guardinis, „Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe" (88.—110. Tausend; Düsseldorf, Schwann 1924) war ein Weg zur „Chormesse"; sie bringt die Gebete nur deutsch.

Die drei oberen Schuljahre könnten in die Handhabung eines deutsch-lateinischen Meßbuches einführen. Die wechselnden Bestandteile der sonn- und festtäglichen Messen könnten durchgesprochen werden. Die Anfänge der Introitus sollten die Kinder auswendig wissen, so daß die Sonntage mit diesen echt liturgischen Bezeichnungen nicht nur bei den Protestanten und in Jagdsprüchlein, sondern allgemein wieder im Volksmund bekannt würden. Für diese Vorschule wären dem Katecheten namentlich auch unsere Kirchenchordirigenten dankbar; denn die Einübung der Gesänge aus den Proprium de tempore würde ihnen so wesentlich erleichtert.

Für unsere Gebildeten aber, worunter ich nicht bloß unsere Akademiker und die Abiturienten unserer humanistischen Gymnasien, sondern auch u. a. unsere Lehrer und Lehrerinnen verstehe, möchte ich ein ernstes Wort hieher setzen, das nicht meinem Kopfe entsprungen, und auch sonst nicht von irgend einem unmaßgeblichen Geiste ausgesprochen worden, sondern einem offiziellen Aktenstücke des gegenwärtigen Hl. Vaters entnommen ist. In den Acta apostolicae Sedis vom Jahre 1922 (S. 453) steht der Satz: In quopiam homine laico, qui quidem sit tinctus litteris, latinae linguae, quam dicere catholicam vere possumus, ignoratio quemdam amoris erga ecclesiam languorem indicat. „Jeder Laie, der von Bildung einigermaßen berührt ist, verrät eine gewisse Kälte und Gleichgültigkeit gegen die Kirche, wenn er die lateinische Sprache nicht versteht, die man mit Recht als die Sprache der Katholiken bezeichnen kann.“

Die lateinische Sprache ist für den Katholiken eine Art Muttersprache. Mit dieser Sprache ist er in den Mutterschoß der Kirche aufgenommen worden. In dieser Sprache wurden und werden ihm die heiligen Sakramente gespendet. Die wichtigsten Schritte seines Lebens sind mit Worten dieser Sprache gesegnet worden. Diese Sprache klingt an sein Ohr beim Mysterium des heiligen Meßopfers, also in dem heiligsten Augenblick, auf dem Höhepunkt unserer irdischen Wanderschaft. In dieser Sprache redet der Vater der Christenheit, der Papst in Rom, zu seinen Kindern in der ganzen Welt. Wer also Anspruch darauf macht, daß er zu denen gehört, von denen Pius XI. den bezeichnenden Ausdruck braucht tinctus litteris, wer also sich zu den gebildeteren Volkskreisen rechnet, wer mehr zu lernen Gelegenheit und Fähigkeit besitzt als der Volksschulbesucher im allgemeinen, der sollte soviel Liebe zu seiner Mutter, der Kirche, und soviel Interesse an ihren offiziellen Kundgebungen, namentlich in der Liturgie, zeigen,

daß er die Sprache seiner Mutter einigermaßen zu verstehen sich bemüht. So schwer ist das nicht,[1] und das lockende Ziel lohnt die kleine Mühe.

Das Ziel wäre schon lockend und lohnend genug, wenn es bloß im besseren Verständnis der Liturgie und in der Möglichkeit engeren Anschlusses an die betende, opfernde und segnende Kirche bestünde. Aber die Kenntnis der lateinischen Sprache bietet — von allen anderen Vorteilen abgesehen — einen doppelten reichen Gewinn, die niemand unterschätzen darf: Zunächst bildet die Kenntnis des Latein den Schlüssel zu den Quellen aller höheren Bildung. Kein Bildungszweig läßt sich eingehend studieren, ohne daß man immer wieder auf die lateinische Sprache stößt. Die lateinische Kultur ist eben die Durchgangspforte für die gegenwärtige Kultur aller europäischen Nationen gewesen. Daran kann keine politische Macht und keine technische, wirtschaftliche oder wissenschaftliche Entwicklung etwas ändern.

Den andern Gewinn, den uns eine allgemeinere Verbreitung der Lateinkenntnis brächte, wäre der Besitz einer Weltsprache. Wenn eine Sprache nach ihrem Wesen und nach ihrer Geschichte berufen ist, Weltsprache zu sein, dann ist es die lateinische. Sie ist Weltsprache gewesen in der Zeit, als Rom durch seine Legionen das Abendland und das Morgenland beherrschte und durch seinen Verwaltungsapparat einte. Und als das Rom der Cäsaren zum Rom der Päpste geworden war und die Wogen der Völkerwanderung sich verlaufen hatten, da war die Römersprache die Sprache der gesamten gebildeten Welt. Als Wurzelsprache liegt sie heute noch einer ganzen Reihe von lebendigen Sprachen zu Grunde. War das Latein eines Cäsar und Cicero schon fähig, in allen Ländern gesprochen zu werden, so ist die Sprache der Liturgie, die Sprache der Vulgata, die Sprache der Kirchenväter und die Sprache der mittelalterlichen Wissenschaft, die Sprache, die wir in den Denkmälern der nachklassischen lateinischen Literatur vor uns haben, noch viel vollkommener für den Beruf als Weltsprache geeignet. Das klassische Latein war die Sprache der Tat und der Herrschaft, die Sprache der Gesetzgebung und des Rechtes. In der Zeit des Hellenismus

---

[1] Das Kirchenlatein ist wesentlich leichter als das klassische Latein, das auf dem Gymnasium den Gegenstand neunjährigen Studiums bildet. Zur Einführung dienen u. a. Bauer, B., „Praktisches Handbuch zum Erlernen der lateinischen Kirchensprache" (Baden-Baden 1899); Zwior, J. und Ries, J. je eine „Einführung in die lateinische Kirchensprache" (Freiburg$^{6-8}$, 1923 bezw. Regensburg^{2}, 1923); auch von P. F. X. Brors soll (bei Bercker in Kevelaer) eine solche erschienen sein. Schließlich gibt soeben E. Leitl den ersten Teil seines auf drei Bändchen berechneten vorzüglichen Werkes: „Lateinbuch für Erwachsene" heraus (München 1924, Kösel und Pustet, Lehrmittelabteilung; nähere Besprechung folgt).

und der Kirchenväter verband sich mit diesem altrömischen Geiste der Genius des Griechentums und der Genius des Orientes. Der griechische Geist ist der Geist der Philosophie und der Spekulation. Ihm verdankt das Kirchenlatein die klaren, bestimmten und zutreffenden Ausdrücke für alle Beziehungen des menschlichen Gedankens und für alle Bedürfnisse der Vergangenheit und Gegenwart. Der orientalische Geist ist der Geist der Betrachtung, der θεωρία, der Geist des Symbolismus, der Phantasie und Poesie. Sollte die Sprache der Tat und des Rechtes und der Herrschaft eine Sprache des Glaubens und der Liturgie werden, dann mußte sie befruchtet werden von dem Genius des Orientes, und in der Tat wurde unter seinem Einfluß das Kirchenlatein wunderbar geeignet für den Ausdruck einer idealen Betrachtung der Welt, für die Aussprache einer gottmenschlichen Anschauung der irdischen Dinge. Die Sprache der Zeit nahm auf die Ideen der Ewigkeit. Das scharfgeschliffene Römerschwert umwand sich mit dem Blütenranken orientalischer Poesie und ward aus einer Kriegswaffe welterobernder Herrschsucht zu einem Friedenswerkzeug weltüberwindender und länderverbindender Liebe.

Die lateinische Sprache ist die providentielle liturgische Weltsprache. Eine Weltsprache wird nicht gemacht wie Volapük und Esperanto (vgl. Salzb. Kirchenztg. 1924, 26 u. 28); sie ist ein Naturgewächs. Wenn nun die Vorsehung ein solch herrliches Naturgewächs, eine solch reiche, wohlklingende, philosophisch und künstlerisch gleich wertvolle Sprache zum Organ der Weltkonsekration und tatsächlich in der Liturgie und in der theologischen und philosophischen Gelehrtenwelt zur Weltsprache hat werden lassen, so liegt doch die Frage nahe: Wozu denn in die Ferne schweifen? Wozu sollen Katholiken und katholische Priester sich um andere Weltsprachen bemühen? Heißt das nicht von vornherein verzweifeln am Hohenpriester der Menschheit, der vom liturgischen Opferaltar aus durch seine Kirche die Weihe der Welt durchführen will? Verzweifeln am Hl. Geiste, von dem die Kirche singt: qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregasti, „der Du über alle Sprachverschiedenheiten hin die Völker in dem einen Glauben geeint hast“? Wir alle, Priester und Laien, können und sollen mitarbeiten, daß die liturgische Weltsprache auch außerhalb des liturgischen Heiligtums zu einem Bande des Friedens und der Einheit werde. Daß vom liturgischen Mysterium, das eine neue Zeit und eine weiter verbreitete Kenntnis des Latein tiefer erfaßt und inniger miterlebt, immer mehr ausstrahle die welterobernde Macht des katholischen Gedankens und die weltüberwindende Kraft der christlichen Liebe.

Zur Geschichte des Klosterseminars in Scheyern vor dem Jahre 1803.

Von Oberstudiendirektor a. D. M. Rottmanner (München).

In seiner verdienstvollen Schrift „Seminar und Studienanstalt im Benediktinerstifte Scheyern" (Kempten 1904) beklagt es P. Anselm Neubauer, daß über das genannte Seminar, wie es vor der Säkularisation bestand, die Quellen nur sehr spärlich fließen. War doch der Verfasser in dieser Hinsicht fast ausschließlich auf „Thaddäus Sibers Selbstbiographie bis 1803" (München 1896) angewiesen. Nun aber barg das Klosterarchiv in Andechs, wie eine Untersuchung ergab, bis vor wenig Jahren eine vollständige, bis in sein Todesjahr fortgesetzte Selbstbiographie Sibers. Diese ist zwar mittlerweile auf eine nicht ganz unerklärliche Weise verschwunden; aber eine glücklicherweise vorher genommene Abschrift des Manuskripts setzt uns in den Stand, über das Seminar in Scheyern und seine Einrichtungen vor 1803 durch einen vertrauenswürdigen Zeugen Authentisches und mehr zu erfahren, als es bisher möglich war.

Thaddäus Siber, geboren den 8. September 1774 als der Sohn des Stadtschreibers Johann Kaspar Siber zu Schrobenhausen, kam zu Weihnachten 1783 als Zögling in das Klosterseminar von Scheyern, wo er bis zum Herbst 1786 blieb. Hierauf bezog er das Gymnasium zu St. Salvator in Augsburg 1786—91, trat dann zu Scheyern in den Benediktinerorden, ward 1801 Professor der Mathematik und Physik am bischöflichen Lyceum in Freising, lehrte des weitern in Passau und München und beschloß in letzterer Stadt als Universitätsprofessor (seit 1826) sein Leben am 30. März 1854.

Dem Seminar in Scheyern und seiner Leitung zollte der einstige Schüler zeitlebens Dank und Anerkennung, wie auch aus folgenden Stellen seiner vollständigen, noch ungedruckten Selbstbiographie hervorgeht.

*

„Vor meinem siebenten Lebensjahre mußte ich schon anfangen lateinisch zu lernen und zwar bei demselben Geistlichen Zaubzer, der auch mein Religionslehrer war[1]. Ich weiß nicht mehr, welche Grammatik zu Grunde gelegt wurde, und erinnere mich nur soviel, daß bei dem Unterrichte mit vieler Strenge verfahren wurde. Indessen muß ich gestehen, daß ich einige Fortschritte gemacht habe; denn als ich $9^1/_3$ Jahre alt an das Seminar des Klosters Scheyern verpflanzt wurde, war ich schon imstande mit den mittleren gleichen Schritt zu halten.

Diesem Seminar und dem eifrigen Lehrer an demselben, Benediktiner Otto Enhueber[2], verdanke ich meine ganze wissenschaftliche Laufbahn. Ich bin zwar den Seminarien nicht hold, aber von dem unseren muß ich gestehen, daß es alles Lob verdiente. Aber auch nur deswegen, weil die Anzahl der Zöglinge nur klein, nämlich nur 12 war und daher von einem Manne übersehen werden konnte und weil dieser Mann gerade die Eigenschaften besaß, die ihn hiezu geeignet machten.

Die Ordnung des Hauses war eine strenge und außer den kurzen Erholungszeiten war kein Augenblick, der nicht seine bestimmte Beschäftigung hatte. Morgens 4½ Uhr wurden wir durch das »Laudetur Jesus Christus« unseres Lehrers aufgeweckt, machten schnell unsere Toilette und versammelten uns in dem (im Winter schon geheizten) Schulzimmer, um uns dann unter einem bedeckten Gange zu einer ungefähr 1000 Schritte entfernten Kapelle zu begeben, wo um 5 Uhr alle Dienstboten des Klosters mit dem Pater Großkellerer zusammenkamen, denen einer von uns das Morgengebet vorlesen mußte. In 15 Minuten war alles geendet und wir kehrten wieder in unser Schulzimmer zurück, wo wir unsern Anzug etwas verbesserten, bis ¾ auf 6 Uhr, wo nach einem neuen Gebete unsere Studierzeit begann, die nur um ungefähr ½8 Uhr durch den Genuß eines Frühstücks (aufgeschmelzte Wassersuppe) unterbrochen wurde.

Um 9 Uhr kam der Lehrer aus seinem Zimmer, um, wie man es nannte, Lektion zu halten, d. h. uns über das Gelernte auszufragen u. dgl. Nach der Sitte der damaligen Zeit konnte dies ohne Strafe nicht abgehen und ich muß gestehen, daß vielleicht keine Lektion vorüberging, ohne daß die Ochsensehne auf dem Podex der Unwissenden ihr Spiel zu treiben hatte. Schläge wurden daher sehr viele, aber ich muß auch gestehen, nicht sehr mächtige verteilt.

Um 10 Uhr gingen wir zum täglichen Hochamte in der Klosterkirche, bei dem wir entweder auf dem Chore singen oder, wenn das Amt, wie man's nannte, nicht figuriert war, in der Kirche knieen mußten, wovon wir gegen ¾ auf 11 Uhr zurückkamen und die Zeit bis zum Mittagsessen (¼ über 11 Uhr) zur Musikübung verwenden konnten.

Das Mittagsessen dauerte bis 12 Uhr. Dabei waren wir aber nicht müßig. Abwechselnd hatte einer von uns die Aufgabe, dem an unserem Tische speisenden Lehrer die Übersetzung eines kurzen Stückes aus der biblischen Geschichte vorzutragen, wobei er und auch wir übrigen das Richteramt versahen. Zugleich hatten wir jedesmal eine Seite von Schellers kleinem Wörterbuch[3] auswendig zu lernen und uns wechselseitig auszufragen. Nach Tisch war kurze Erholungszeit;

denn bald nach 12 Uhr kam entweder der Pater Chorregent oder der Kammerdiener des Herrn Prälaten[4], um Singunterricht zu geben, der bis 2 Uhr währte.

Nun verfügte sich wieder jeder an seinen Platz, um sich entweder auf die an Schultagen (an Vakanztagen hatten wir Erholung bis 4 Uhr) um 3 Uhr beginnende Lektion vorzubereiten oder das diktierte Thema zu bearbeiten.

Um 4 Uhr kam abermals der Musiklehrer bis ³/₄ auf 5 Uhr, wo Zubereitungen zum Abendmahle gemacht wurden, welches wieder bis 6 Uhr dauerte und uns wieder Zeit ließ, eine Seite des Wörterbuches auswendig zu lernen und darüber zu examinieren.

Um 6 Uhr waren wir ganz frei und unserem jugendlichen Genius im Schulzimmer, das mit dem des Lehrers verbunden war, überlassen. Ich leugne nicht, daß es in dieser Zeit oft ziemlich lustig herging.

Um 7 Uhr bereiteten wir uns wieder auf die Lektion des kommenden Tages vor, um ³/₄ auf 8 Uhr wurden wir zum Nachtgebete gerufen und gingen sodann um 8 Uhr unter strengem Stillschweigen zu Bette.

Von dieser täglichen Ordnung erlaubten nur die Vakanztage (Dienstag und Donnerstag) und Feiertage eine Abweichung. An hohen Festtagen ward uns auch die Erlaubnis nach dem Abendmahle bis 9 Uhr zusammen zu bleiben, wobei uns selbst noch für jeden ein Quart weißes Gerstenbier zugestanden wurde.

Ich glaubte diese Tagesordnung hier anführen zu müssen, teils um den damaligen Geist der Seminarien und die erfahrene Behandlung, teils um die Art und Weise kennen zu lehren, wie man die folgenden Resultate hat erreichen können.

Mir wollte anfangs die strenge Ordnung nicht sehr gefallen. Ich hatte einen lebendigen Geist und ein gutes Gedächtnis, daher war meine Aufgabe im väterlichen Hause immer bald gelöst. Die übrige Zeit war mir anheimgegeben, ich konnte sie verwenden, wie's mir eben beliebte. Die Strenge, mit welcher nun die Ordnung hergehalten wurde, sprach mich nicht sehr an. Als daher meine liebe Mutter[5] am 25. Jänner [1784][6] zu ihrer Schwester[7] nach Pfaffenhofen, das eine Stunde von Scheyern, gekommen war und mich zu sich gerufen hatte, bat ich sie mich einem anderen Stande, etwa der Bartschererei zu widmen. Allein meine Mutter und meine Tante beschwichtigten mich mit der Äußerung, ich müsse erst Latein lernen; dann könne ich werden, was ich wolle. So kehrte ich voll Hoffnung wieder zurück und gewöhnte mich in kurzer Zeit auch in die mir anfangs so lästige Ordnung.

Die Gegenstände, die uns beschäftigten, waren lateinische Sprache nach

Schellers kleiner Grammatik, Arithmetik nach Spengler[8], deutsche Sprache nach einem mir nicht mehr bekannten Buche, Religionslehre nach Felbigers[9] Katechismus, Biblische Geschichte und Singen. Im letzteren machte ich nie Fortschritte. Die Natur hat mir musikalisches Gehör versagt und meine ganze Stärke bestand darin, ein Tutti mitzuschreien, nie aber konnte ich ein Solo zustande bringen. Ein einziges, zu dem man mich dressiert hatte, war richtig verfehlt, sobald das Accompagnement auf dem Chore mich störte, obschon ich es außerdem ziemlich ordentlich herabsingen konnte. Die Musiklehrer gaben mich daher auch bald auf und ich gewann dadurch den Vorteil, daß ich von dem Singunterrichte freigesprochen wurde.

Man sieht aus den angeführten Lehrbüchern, daß sich unser Lehrer schon damals, das ist 1782, von den jesuitischen Lehrbüchern, die an mancher Schulanstalt noch herrschend waren[10], ferne gehalten und das Beste ohne Vorurteil und Konfessionsabneigung gewählt hat.

Neben diesen Lehrbüchern waren uns anfangs Schellers Lectiones breves[11], dann Cornelii Nepotis Vitae und später Ciceronis Epistolae selectae, wie sie, wenn ich nicht irre, Stockhausen[12] herausgegeben hat, vorgeschrieben.

Ich muß dabei bemerken, daß es sich unser Lehrer zum Gesetz gemacht, nichts vorzuerklären, sondern die Erklärung ganz unserem Fleiße und Nachdenken zu überlassen. Es ist wohl wahr, daß sich dadurch manche lächerliche Interpretation ergab; aber sie war doch die Folge unseres Nachdenkens und darum wohltätig auf die Entwicklung unseres Denkvermögens und auf die Einprägung lateinischer Wörter. Da wir zugleich die übersetzten Stellen auswendig lernen mußten, so gewannen wir unvermerkt und zusehends eine bedeutende Copia verborum. Wer Ciceros Briefe auch in dieser Auswahl studiert hat, weiß, daß schon bedeutende Gewandtheit dazu gehört, um sie richtig übersetzen zu können.

Ich muß noch manchmal lachen, wenn ich mich erinnere, wie es mir mit der Übersetzung eines dieser Briefe ergangen ist. Er fängt so an: »Permagni interest, quo tempore literae tradantur«[13]. Nach der Regel, daß interest den Genitiv der Person, welcher daran liegt, fordert und daß ein großer Buchstabe im Latein einer Person zugehöre, erklärte ich in der Lektion ganz gutmütig und in voller Sicherheit meiner Sache: „Es liegt dem Permagnus daran" etc. Welches Gelächter über meine Erklärung ausbrach und wie ich länger als ein halbes Jahr den Spitznamen eines Permagnus tragen mußte, habe ich nie vergessen.

Um uns im Latein auf alle Weise zu üben, wurde von unserem Lehrer auch lateinisches Sprechen eingeführt und da ich, Joseph Furtmayr[14] und Andreas Wedl[15] die besten unter unsern Mitschülern waren, wurde uns unter Strafe eines Pfennigs für jedes deutsche Wort, das wir in festgesetzten Zeiten sprachen, das lateinische Reden zur Pflicht gemacht. Nun entwickelte sich dadurch wohl manchmal ein Latein, das ins Lächerliche fiel, aber wir gewannen Gewandtheit und Zuversicht. Die Patres unseres Klosters und vorzüglich der alte Herr Prälat Michael[16], der ein großer Freund der Jugend war, ergötzten sich oft an unserer Verlegenheit und hatten ihren Spaß mit uns, wenn wir einem derselben begegneten, indem sie uns lateinisch anredeten und über unsere nicht selten ungereimten Antworten herzlich lachen mußten.

Ich gewann dadurch auch so viele Fertigkeit, daß sich mein Lehrer darauf etwas zugute zu tun schien; denn er introducierte mich überall, wo ihm daran lag, für die Resultate seines Unterrichtes und seiner Schule eine vorteilhafte Meinung zu erzeugen, unter andern auch in dem Stifte St. Emmeram in Regensburg und vor dem gefürsteten Abte desselben Frobenius Forster[17], bekannt durch seine Herausgabe von Alcuins Werken. Dahin führte er mich in den Ferien [1785] und muß wahrscheinlich von meinem Latein großes Aufhebens gemacht haben; denn ich wurde zu dem Herrn Fürstabt gerufen, der mich sogleich in lateinischer Sprache anredete und das ganze Gespräch auf diese Weise fortführte. Im Stifte verbreitete sich die Wundersage, daß ein Knabe von 11 Jahren hier sei, der ohne Verlegenheit latein spreche. Dies brachte mir manche Gunstbezeigung von Seite der H. H. Konventualen zuwege, aber verursachte auch, daß ich von jedem, der mir begegnete, lateinisch angesprochen wurde. Daß ich mir selbst darauf nicht wenig einbildete, ließ sich von meinem Alter erwarten.

Ähnliche Fortschritte hatten auch meine beiden Kommilitonen gemacht und als wir das nächste Studienjahr verschiedene Gymnasien bezogen, konnte uns ein ausgezeichneter Fortgang nicht fehlen. Und wirklich behauptete ich am Gymnasium zu Augsburg den ersten, Joseph Furtmayr in Regensburg den zweiten, Andreas Wedl in Neuburg den ersten Platz. Diese beiden hatten vor mir noch den Vorzug, daß sie gute Sänger waren, was, wie gesagt, mir gänzlich mangelte."

*

Aus den weiteren Aufzeichnungen Sibers erfahren wir, daß auch in Scheyern an die besten Schüler des Klosterseminars am Schluß des Schuljahres Preisebücher verteilt wurden. So erhielt Siber einmal Klopstocks Messias, das Werk eines Protestanten, woraus hervorgeht,

daß schon die damaligen Benediktiner nicht bloß in der Wahl der Lehr- und Unterrichtsbücher von konfessioneller Ausschließlichkeit unbeeinflußt waren. Hatte doch auch die Philosophie Kants in bayerischen Klöstern Eingang gefunden.

In einem andern Jahr erhielt Siber als Preis eine von Leo Peternader, einem Benediktiner von Kremsmünster, 1776 herausgegebene griechische Grammatik, die auch in Bayern Eingang fand. Peternader war am 6. Nov. 1734 zu Kitzbühel geboren und starb am 16. Juni 1808.

Anmerkungen.

[1] Franz Xaver Zaubzer aus Donauwörth, 1772 in Ingolstadt als cand. theol. immatrikuliert, war 1778—1785 Kaplan in Schrobenhausen.

[2] Otto Enhueber, geb. den 17. Nov. 1738 zu Nabburg, Inspektor des Seminars in Scheyern, zweimal Prior, dann Subprior, † den 19. Juli 1808 zu Euernbach bei Scheyern. Seine Vorgänger als Inspektoren des Seminars waren Angelus Merz † 1784, Ludwig Alteneder † 1776 und Joh. Ev. Manikor † 1769.

[3] Immanuel Scheller, geb. 1735 zu Ihlow, † 1803 als Rektor in Brieg, ließ sein „Kleines lateinisches Wörterbuch" und seine „Kurzgefaßte lateinische Sprachlehre" zuerst 1780 erscheinen.

[4] Abt von Scheyern war damals seit 1775 Michael Grillmayr, geb. 1718 zu Vilsbiburg, † den 22. März 1793.

[5] Anna Maria, geborene Kappeller, geb. am 1. April 1748 zu Förnbach. Sie verheiratete sich 1784 nach dem Tode ihres ersten Mannes mit dessen Amtsnachfolger Joseph Grätz (Kretz) und starb am 27. Mai 1788 zu Schrobenhausen.

[6] Dies war ein Sonntag.

[7] Maria Regina, geborene Kappeller, geb. am 24. Nov. 1745 zu Förnbach, war mit einem Elementenfärber in Pfaffenhofen verheiratet.

[8] Joseph Spengler S. J., geb. den 6. Dez. 1736 zu Konstanz, seit 1773 Professor der Mathematik an der Universität zu Dillingen, † daselbst am 28. Nov. 1776, schrieb u. a. „Anfangsgründe der Rechenkunst und Algebra", Augsburg 1772, 2. Aufl. 1773.

[9] Johann Ignaz von Felbiger, geb. den 6. Januar 1724 zu Großglogau, Abt des Augustinerstiftes zu Sagan, 1774 Generaldirektor des Schulwesens der k. k. Staaten in Wien, 1779 Propst in Preßburg, wo er am 17. Mai 1788 starb. Er verfaßte zahlreiche Schriften, darunter Katechismen der kath. Religion.

[10] An Stelle der Jesuiten waren die kurbayerischen Studienanstalten schon 1781 Klostergeistlichen übergeben worden. Die von Jesuiten verfaßten Lehrbücher kamen dann mit der Zeit außer Gebrauch.

[11] Hierüber ließ sich nichts feststellen.

[12] Johann Christoph Stockhausen, geb. den 20. Okt. 1725 zu Gladenbach bei Marburg, 1761 Rektor des Johanneums zu Lüneburg, 1767 Rektor des Pädagogiums zu Darmstadt, 1769 Superintendent und erster Stadtpfarrer in Hanau, † daselbst am 1. Sept. 1784.

[13] Gemeint ist wohl die Stelle Cic. Epist. ad div. XI 16, 1, die jedoch so beginnt: ‹Permagni interest, quo tibi haec tempore epistula reddita sit.›

[14] Joseph Furtmayr, geb. am 9. März 1772 zu Scheyern, trat daselbst in den Benediktinerorden, bezog 1797 die Universität Ingolstadt als Hörer des kanonischen Rechts, war 1805—38 Pfarrer von Scheyern. Dort starb er auch am 14. Aug. 1845 als freiresignierter Pfarrer und Ruraldekan.

[15] Andreas Wedl, geb. am 9. Juni 1773 zu Hirschau, Weltgeistlicher, 1798 Professor der Naturwissenschaften am Lyceum in Regensburg, 1812—24 Rektor des Lyceums. Seit 1826 Senior und Kustos am Kollegiatstift St. Johann starb er zu Regensburg am 13. Juni 1855.

[16] S. Anm. 4.

[17] Frobenius Forster, geb. am 30. Aug. 1709 zu Königsfeld in Oberbayern, seit 1762 Fürstabt des Benediktinerstifts St. Emmeram in Regensburg, † am 11. Oktober 1791, gab zuerst Beati Flacci Albuini seu Alcuini Abbatis Opera vollständig heraus (Regensburg 1777).

Missionspflicht, Missionswesen und -Literatur.

Von P. Hieronymus Kiene (Beuron).

(Schluß).

Mit den erwähnten[1] Zeitschriften, Jahrbüchern, Kalendern und den reichhaltigen „Abhandlungen zur Missionskunde und Missionsgeschichte" sind die Veröffentlichungen des Franziskus-Xaverius-Verlags erst zum kleineren Teile aufgeführt. Der rührige Unternehmungsgeist und der sorgende Eifer, den Missionsgeist in die weitesten Kreise zu tragen und ihn auf jede Weise zu fördern, bewog seine Leiter zur Herausgabe einer Reihe weiterer Werke. Zunächst seien genannt die:

Pioniere der Weltmission.

Diese Sammlung bringt das Leben und Wirken hervorragender, um das katholische Missionswerk verdienter Männer und Frauen in ausführlicherer Darstellung. Bisher erschienen fünf Nummern.

P. Schurhammer eröffnet die Reihe durch sein wohlgelungenes kurzes Lebensbild: „Der hl. Franziskus Xaverius. Der Apostel des Ostens. Blicke in seine Seele." (80 S. M. —.75). Lebensgeschicke, innere Entwicklung, Missionstätigkeit des Heiligen, Hemmnisse und Förderungen derselben durch die portugiesischen Kolonisten, Regierung und sonstige Verhältnisse und Geschehnisse werden in Kürze mit guter Kritik in warmer lebhafter Schilderung vorgeführt. Niemand wird ohne Nutzen das Büchlein aus der Hand legen. — P. Noti's Schriftchen „Joseph Tieffentaller S. J. Missionar und Geograph im großmogulischen Reiche in Indien. 1710—1785." (64 S. M. —.60) gilt einem Südtiroler Jesuiten, der seit 1734 in Indien als Wandermissionär und Geograph tätig war. 1759 befand er sich am Hofe zu Narwar und entging so der allgemeinen gewaltsamen Wegführung der Jesuiten durch die portugiesische Regierung. In der Folgezeit, später von den Engländern unterstützt, nahm er den Lauf des Ganges und mehrerer Nebenflüsse kartographisch auf und zeichnete sich bis ins Greisenalter durch bewunderungswürdige Arbeitslust und Willensstärke, sowie durch große Sprachenkenntnis aus. — Der Rheinländer Kratz (Lüdenbach A., „Joh. Kaspar Kratz S. J., Märtyrermissionar von Tongking". 64 S. M. —.40) zog erst als Reisebegleiter, dann als Abenteuerer in die weite Welt. Im holländischen Kolonialdienst wirkte er, in lasterhafter Umgebung einen musterhaften Lebenswandel führend, zu Batavia segensreich als katholischer Laienapostel. Deshalb von der kalvinischen Behörde zur Prügelstrafe verurteilt und ausgewiesen fand er in schwerer Krankheit in Macao seinen Beruf als Jesuit und Priester. Er starb als Missionär in Tonking nach langen und qualvollen Gefängnisleiden 1737 den Martertod durch Enthauptung. Ein anziehendes und erbauliches Lebensbild!

[1] Heft 7/8 S. 271 ff. — Die Fortsetzung des Aufsatzes: Christus im Gleichnis der Sonne von P. Anselm Manser (Heft 1/2) S. 39 ff. hoffen wir im nächsten Jahre erhalten und bringen zu können. (Anmerkung der Schriftleitung.)

Einen Apostel, der lebte wie ein Heiliger, führt uns in ausführlicher, manchmal fast zu weit ausholender und doch wieder lebensfrischer Darstellung P. Becker vor im 4. Bändchen: „P. Otto Hopfenmüller, S. D. S. Ein deutscher Pionier einer indischen Mission“ (XII u. 366 S. M. 1.80). Schon in der Heimat wirkte der einer kinderreichen Landwirtsfamilie des fränkischen Städtchens Wismain entsprossene talentvolle und redegewandte Dr. Hopfenmüller auf den ihm übertragenen Seelsorgsposten mit apostolischem Eifer und größter Selbstaufopferung und errang sich durch Wissen, durch vielseitige rastlose Tätigkeit, Sittenreinheit, bewunderungswürdiges Leben des Gebetes und der Abtötung, Freigebigkeit, soziales Wirken (u. a. Kampf gegen Bettelei und Herumziehen) Liebe und Hochschätzung in weiten Kreisen. Als Stadtkaplan in Bamberg zugleich Schriftleiter des von ihm ins Leben gerufenen Bamberger Tageblattes, zog er sich gehässige Anfeindungen einflußreicher liberaler Gegner zu und erfuhr in wiederholten Verurteilungen das mehr als sonderbare Justizverfahren der Ära Lutz. 43 Jahre alt trat er 1887 der katholischen Lehrgesellschaft (Gesellschaft vom göttlichen Heiland) in Rom bei und wurde ihr nach abgekürztem Noviziat eine gute Stütze. Im Januar 1890 als Superior in die im Vorjahr der Gesellschaft übertragene apostolische Präfektur Assam entsandt, erlag der durch seinen Übereifer Geschwächte, in emsiger Vorbereitung auf die heißersehnte Missionstätigkeit unter den Khasi begriffen schon im August zu Schillong den Folgen eines Sonnenstiches. Das reichlich Erbauung und beherzigenswerte Belehrungen bietende Lebensbild verdient viele achtsame Leser. Das gleiche gilt von Nr. 5, „Schw. Eustachia S. D. S. Ein Muster einer Missions- und Ordensschwester“ (84 S. M. 1.20), einem kurzen Lebensabriß, den wir dem gleichen Verfasser verdanken. Schon in der Heimat nach dem frühen Tode ihrer Mutter als Hausmütterchen und Erzieherin ihrer jüngeren Geschwister bewährt und vorbildlich, war sie dies noch mehr als Ordensschwester. In der assamesischen Mission zeichnete sie sich, brauchbar und willig zu jeder Betätigung, ebenso aus in der Waisenerziehung und Krankenpflege wie als Lehrerin, Katechistin und Meisterin der eingeborenen Schwestern. Ihre aufopfernde Liebe und sonnige Heiterkeit, ihr Geschick und ihre Klugheit gewannen ihr die Zuneigung und das Vertrauen aller. Der Krieg bereitete ihrer erfolgreichen Missionstätigkeit ein schmerzendes Ende. In der Heimat widmete sie, von den Patienten und Pfleglingen hochgeschätzt, den Rest ihrer Kräfte kranken Soldaten und Waisenkindern. In langer Leidenszeit übte die sonst rastlos Tätige bewunderswerte Geduld und großen Gebetseifer. Sie starb 1921. — Weitere Bändchen sind in Vorbereitung. Gegenüber diesen Einzelleben behandeln größere Stoffgebiete die

Bücher der Weltmission.

Von den bisher erschienenen 7 Bänden liegen uns 6 vor. Es sind recht gehalt- und belangvolle Schriften, die dem Unternehmen alle Ehre machen und den Wunsch nahe legen, daß ihnen weitere Arbeiten folgen und daß besonders sämtliche von deutschen Missionären bestellte Missionsfelder bald ähnliche Darstellungen erhalten möchten wie Inner-

kamerun und Assam. Etwas störend wirkt die für eine „Sammlung" viel zu große Verschiedenheit des Formates.

P. A. Väth S. J. bietet im ersten Bande der Sammlung „Die Frauenorden in den Missionen" (VIII u. 130 S. M. 1.30) „eine Untersuchung über die Beteiligung der katholischen Ordensschwestern am Weltapostolat der Kirche vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart". Erst seit etwa 100 Jahren beteiligen sich Ordensschwestern in größerer Zahl am katholischen Missionswerk. Im frühen Mittelalter hatten sie, wie an den vom hl. Bonifatius aus England berufenen Benediktinerinnen zu ersehen ist, an der Ausbreitung des Glaubens und der Heranbildung eines christlichen Geschlechtes eifrig mitgewirkt. P. Väth berücksichtigt jedoch nur die letzten vier Jahrhunderte. Auffallend ist es, aber wohl erklärlich aus den damals zumal in Spanien und Portugal vorherrschenden Sitten und Anschauungen über die Aufgaben der Frau und Ordensfrau, daß in der großen Missionszeit des 16. und 17. Jahrhunderts die Ordensfrauen vom unmittelbaren Missionswerk so ziemlich ausgeschlossen blieben. Auch die in den neuentdeckten Ländern Amerikas und Asiens errichteten Frauenklöster übten keine oder nur unbedeutende Missionstätigkeit aus. Erst durch die in Frankreich und Italien für Unterricht und Krankenpflege gestifteten freieren Genossenschaften bahnte sich eine Änderung an. Französische Ursulinen und Hospitaliterinnen, die 1639 nach Kannda zogen, sind als die ersten eigentlichen Missionsschwestern der Neuzeit anzusehen. Im 17. und 18. Jahrhundert entstanden in Hinterindien, China und Japan einheimische Genossenschaften mit dem ausgesprochenen Zweck, den Missionären in dem Bekehrungswerk Hilfe zu leisten. Dasselbe taten in China zahlreiche einzeln in ihren Familien oder gemeinsam lebende gottgeweihte Jungfrauen. Im 19. Jahrhundert, das dem weiblichen Ordenswesen in der Heimat eine große unb fast zu vielgestaltige Entfaltung brachte, zogen zahlreiche europäische Schwestern in die Missionsländer, was durch die zunehmende Sicherheit in denselben und den erleichterten Reiseverkehr ermöglicht wurde. Nach P. Arens arbeiten etwa 170 Schwesternschaften in den Missionen; P. Väth, der nur für die deutschen Schwestern Vollständigkeit anstrebt, zählt deren 90 auf mit über 20000 Mitgliedern. Der Opfer- und Leidensmut dieser Missionsschwestern, von dem ergreifende Beispiele angeführt werden, ist bewunderungswürdig. Ihre sittliche Überlegenheit macht auf die tief gesunkene heidnische und mohamedanische Frauenwelt, die vielfach nur ihnen zugänglich ist, nachhaltigen Eindruck; ihr Beispiel, ihre vielseitige Liebestätigkeit verschafft der katholischen Missian hohes Ansehen, ihr Mitwirken in Schule und Erziehung ist der Mission jetzt unentbehrlich. Sie sind eine lebendige und nicht zu übersehende Apologie für die Kirche Gottes: auch das ist aus der vorstehenden Schrift des verdienten Verfassers klar zu entnehmen.

Vom 7.—14. Oktober 1919 fand in Düsseldorf ein von 110 Teilnehmern besuchter Missionskursus statt. Seine „Vorträge, Aussprachen und Beschlüsse" wurden herausgegeben von P. Fr. Schwager S. V. D. in Band 2 unter dem Titel „Der Düsseldorfer Missionskursus für Missionare" (XVI u. 304 S. M. 3.—). Durch die Teil-

nahme zahlreicher von ihren Arbeitsfeldern vertriebenen Missionäre war eine nicht leicht wiederkehrende Gelegenheit zur Besprechung der Missionsaufgaben und zum Austausch der Erfahrungen geboten. Die inhaltsreichen Vorträge und die anschließenden Aussprachen der Tagung verdienten wahrhaft die Veröffentlichung; es tritt uns in ihnen beste Qualitätsarbeit entgegen. Von vielen Vorträgen gilt, was der Vorsitzende von einem aussprach: „Der Vortrag war ein Muster, wie in Kürze und Klarheit die schweren Probleme des Themas dargelegt werden können.“ Erfreuend wirkt das löbliche Zusammenwirken, die brüderliche Eintracht, die die ganze Tagung beherrschten, sowie der entschlossene Mut und die große Arbeitsfreudigkeit der schwer geprüften deutschen Missionäre, die keine müde und lähmende Verzagtheit kennen. Missionären bieten die Verhandlungen viele brauchbare Richtlinien für ihre schwierige Aufgabe. Nichtmissionäre erhalten außer lichtvollen Einblicken in die Bedürfnisse, Schwierigkeiten, Erfolge und Ideale des Missionswerkes und vielseitigen Aufschlüssen über die Zustände der Missionsländer mannigfache auch für die heimatliche Seelsorge beachtenswerte Fingerzeige und Anregungen. Auch Ethnologen, Kirchenrechtler und Kirchenhistoriker finden hier allerlei in ihr Fach einschlagende bedeutsame Probleme und Mitteilungen. Es genügt, die erörterten Themata aufzuführen: Missionswissenschaft und Missionspraxis; Anforderungen und Kriterien für die Zulassung zur Taufe; Katechese, Predigt in der Heidenmission; Pflege der Landessprache in Kirche und Schule; Erziehung zur standesgemäßen Keuschheit; Eheschließungsformen bei den nichtchristlichen Völkern; Kampf gegen den Aberglauben; Öffentliche Sünder und Kirchenzucht; Raiffeisenkassen im Dienste der indischen Mission; Krankenpflege; Mission und Politik unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen Lage der deutschen Missionen (Erzabt Weber); Spanische Missionsmethoden; Missionsgrundsätze des Kard. Lavigerie; Pflege des einheimischen Volkstums; Missionsstatistik; Berufliche Fortbildung der Missionare; Der hl. Paulus als Vorbild . . .; Methode der Völkerkunde; Wirtschaftsethnologie und Soziologie; Tonsprachen; Indianerstämme am Amazonas.

Durch mühevolle, sorgsame Zusammenstellung einer trefflichen „Anleitung für Missionare zum Beobachten und Sammeln von Material auf dem Gebiete der Missions- und Völkerkunde und deren Grenzgebieten“ hat P. Ludwig Wolff S. C. J. der Mission und Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen (Der Missionar als Forscher. VI u. 183 S. Durchschossen geb. M. 2.50). Die Tausende ins einzelne gehenden Fragen aus dem Gebiete der Geographie und Naturgeschichte, Ethnographie (Anthropologie, Ethnologie), Linguistik, Religion und Mission, die der Verfasser stellt, machen auf die verschiedensten Dinge und Vorkommnisse anfmerksam und sind wohl geeignet, auch weniger Findige zur Beobachtung anzuregen. Die Missionsarbeit wird durch eigene Erkundigungen, mitgeteilte Erfahrungen und erlangte Erkenntnisse anderer Missionäre vor Mißgriffen bewahrt und vielfach erleichtert. Die Wissenschaft darf von einer durch den Leitfaden angeregten und geleiteten Beobachtungs- und Sammeltätigkeit der Missionäre reichliche

Förderung erwarten, besonders auf ethnologischem und religiösem Gebiete, da den Missionären erfahrungsgemäß allein sonst sorgfältig Geheimgehaltenes anvertraut wird. Viele Fragen wird ein achtsamer Missionär oder ein anderer Beobachter ohne Schwierigkeiten beantworten können; die zuverlässige Beantwortung zahlreicher anderer Fragen und die vollkommene Ausfüllung der Tabellen setzt jedoch große Fachkenntnisse und gute Ausstattung mit Hilfsmittel voraus, die nur wenigen zu Gebote stehen werden. Es ist ja zu wünschen und wird auch ernstlich angestrebt, daß die Ausbildung der Missionäre eine möglichst vielseitige sei; aber das primum necessarium, die eigentliche Berufsbildung darf nicht darunter leiden. In jeder größeren Mission werden mit der Zeit sich Spezialisten finden und so wird es möglich sein, nach und nach die gesamten Fragepunkte aufzuhellen.

„Ins Steppen- und Bergland Innerkameruns" führt uns im 4. Bande P. Joh. Emonts S.C.J., um uns „aus dem Leben und Wirken deutscher Afrika-Missionare" einiges mitzuteilen. (gr. 8° VIII und 332 S. mit 200 Abb. M. 5.—). Als Missionär und nicht als Wissenschaftler, für die Missionsfreunde in der Heimat, nicht für Gelehrte erklärt er allzubescheiden sein Werk geschrieben zu haben. In Wirklichkeit bietet es eine ebenso angenehme als belehrende und anregende Lesung und gewiß auch dem Gelehrten reiche Ausbeute. Es ist eine Musterleistung. Der Verfasser bekundet eine feine Beobachtungsgabe und entspricht in ausgedehntem Maße den Forschungsfragen seines Mitbruders P. Wolff. Seine Beobachtungen und Erlebnisse weiß er in einfacher und schlichter Sprache so anschaulich, warm und lebensvoll, vielleicht manchmal zu optimistisch zu schildern, daß es eine Freude ist, seinem spannenden Berichte zu folgen. Der seeleneifrige Missionär nimmt von Victoria und Duala aus den Leser mit ins Innere von Kamerun, erst auf der 180 Kilometer langen Eisenbahn in den Urwald, dann auf mühevoller Wanderung durch Steppen und Gebirgsland bis ins Gebiet der Banßo. — Unterwegs erfährt er die Geschicke des trefflichen Neuchristen Peter Wame, der aus dem Innern stammend der Mission fortan als Dolmetsch und Katechet unschätzbare Dienste leistet, und hört von der gefährlichen Propaganda der mohamedanischen Haussah. Bei dem zahlreichen Banßostamm errichteten die Herz-Jesu-Missionäre ihre erste Hauptniederlassung. Landschaft und Klima, Dörfer und Bewohner, Sitten und Gebräuche der Banßo werden eingehend vorgeführt, besonders auch ihr Häuptling, der unter Entwicklung des überaus klugen und rücksichtsvollen Verhaltens der Missionäre der Mission stets gewogen blieb. Wir erfahren, daß die Banßo — wie auch andere Stämme — nur einen Gott kennen, keine Götzenbilder haben, an ein Fortleben der Seele, aber auch an schädigende Geister und Zauber glauben und furchtsam unter deren Banne stehen. Die Männer ergeben sich meist dem Nichtstun und Palmweintrinken, die Frauen sind die reinsten Arbeits- und Lasttiere. Musik, Tanz und Spiel werden eifrig geübt; hierin sowie im Hüttenbau zeigt sich hoher Kunstsinn und Schönheitsgefühl; es gibt wahre Künstler. Auf dem Umweg der Schule und durch Krankenpflege nahm das eigentliche Missionswerk

seinen Anfang. Gelungen war bei der Unkenntnis der Sprache die erste Unterrichtsmethode des P. Emonts. Die Gewöhnung der Schüler an Arbeit und Ordnung kostete viele Mühe. Ergreifend weiß er die Teilnahme und Freude der Heidenkinder am christlichen Unterricht und an der Weihnachtsfeier zu schildern. Zur ersten Hauptstation Kumbo waren zwei weitere und mehrere Nebenstationen mit Außenschulen getreten, weitere Missionäre waren gekommen und fünf Schwestern, die sich der Erziehung der Mädchen und der Krankenpflege widmeten, die Ausbildung zahlreicher Katecheten und Lehrer war ihrem Abschluß nahe und ebenso der Unterricht vieler Taufbewerber, die Stimmung der Banßo und anderer Stämme war der Mission sehr günstig, viele Bauten waren erstellt, Gärten und Felder mühsam angelegt und bebaut, hoffnungsvolle Kulturen angebahnt; da kam der Weltkrieg, in dessen Verlauf die eingezogenen Missionäre mit der Schutztruppe ins spanische Gebiet flüchten mußten, die übrigen samt den Schwestern von den Engländern gefangen genommen wurden. So erlag nach kaum dreijährigem Bestand die im ersten Aufblühen begriffene hoffnungsvolle Mission, die 1914 zur Apostolischen Präfektur Adamaua erhoben worden war und nach dem Kriege an französische und belgische Herz-Jesu-Missionäre überging. Das auch mit Bildern reichlich ausgestattete Werk Emonts verdient weiteste Verbreitung.

„Helden der Weltmission. 227 Lebensbeschreibungen hervorragender, um die Glaubensverbreitung verdienter Männer und Frauen" führt uns im 6. Bande — der 5. steht in 2. Auflage noch aus — Franz Bäumker vor (Lex. 8° XXIV u. 372 S. Halbleinw. M. 8.—). Sein Werk ermöglicht eine rasche und zuverlässige Orientierung über zahlreiche Missionäre und Missionsförderer. Es ist eine staatliche Reihe seeleneifriger, heiliger und hochverdienter Glaubensgenossen, die er uns kurz und doch lebensvoll in ihrem gesegneten Wirken schildert. Was die Auswahl der behandelten „Helden" betrifft, möchten wir dem Verfasser für eine neue Auflage nahelegen, die Missionsförderer (z. B. Kaiser Franz Joseph von Österreich) nicht unter die eigentlichen Missionäre einzureihen, und da die Aufführung sämtlicher Glaubensboten kaum möglich ist, nur möglichste Vollständigkeit bei den früher bei uns in Deutschland wirkenden oder aus den Ländern deutscher Zunge stammenden Missionären anzustreben. Ungern vermißt man im alphabetischen Hauptteile u. a. die heiligen Adalbert, Burkhard, die beiden Ewalde, Kilian, Korbinian, Rupert, Severin, Virgilius, Willehad, Wizelin, Wolfgang und aus neuerer Zeit Erzabt Wimmer von St. Vincent, P. Weishaupt S. J., von denen allerdings manche noch im Anhang erwähnt werden. Die Brauchbarkeit des Werkes ist durch gute Gruppierungen und Inhaltsverzeichnisse erhöht. Stichproben ergaben die Genauigkeit der Angaben und die Sorgfalt des Verfassers; wir begegneten nur wenigen Unrichtigkeiten und Versehen.

Erneut führt uns mit Band 7 in die Mission selbst hinaus, diesmal nicht nach Afrika, sondern nach Nordindien P. D. C. Becker S. D. S., ehemaliger Apost. Präfekt von Assam, durch sein reich ausgestattetes Werk: „Im Stromtal des Brahmaputra" (XXX und 512 S. mit

172 Bildern und 1 Karte. Halbleinw. M. 8.—). P. Becker macht uns bekannt mit dem etwa 1650 Kilometer langen gewaltigen, in seinem Oberlauf noch unerforschten Brahmaputra, seinen landschaftlichen Schönheiten, seiner Flora und Fauna, seinen Verheerungen, sowie mit den wilden Bergvölkern der Abors, Mischmis u. a. Wir erfahren Einzelheiten aus der politischen Geschichte Assams, über religiöse und sittliche Zustände verschiedener Volksstämme, namentlich auch über den blutigen und unsittlichen Kult der Göttin Kali, über Kopfjägerei, Schlangen- und Thlenkult, ferner über Teekultur. Lange war Assam von der katholischen Mission ganz stiefmütterlich behandelt; die ersten Missionäre, Priester des Pariser Missionshauses, wollten nicht in Assam wirken, sondern nach Tibet vordringen und machten hiezu mehrere opfervolle, jedoch erfolglose Versuche. Ein paar Mailänder Missionäre, die ihnen folgten, konnten auf dem weiten Gebiete nur wenig erreichen. Rechtes Leben begann erst, seitdem 1890 die Mission von Assam den (deutschen) Salvatorianern übertragen wurde. Jetzt kann auch der Verfasser aus dem Vollen schöpfen, aus den Berichten seiner Mitbrüder und aus der eigenen Erfahrung, seine Darstellung wird lebensvoller, anschaulicher, reichhaltiger. Mühsam und opferreich waren auch hier die ersten Anfänge. Der erste Missionsobere P. Hopfenmüller (s. o.) erlag vorzeitig dem Klima und den übermäßigen Anstrengungen. Die Mühen der Salvatorianer galten zunächst dem Stamme der Khasi. Diese gutmütigen heitern Bergbewohner lernen wir mit ihrem eigentümlichen Mutterrechte, bei dem der Familienbesitz jeweils auf die jüngste Tochter übergeht und auch eine Hohepriesterin den Priestern vorsteht, mit ihrem Marktwesen, ihren Spielen und Unterhaltungen, Jagd und Betelkauen eingehend kennen. Während die Einfachheit und Natürlichkeit der Sitten, die (zwar etwas lockere) Einheit der Ehe, das Fehlen der Kasten das Missionswerk erleichterten, fand es Hemmung durch die Unzahl der in Assam gesprochenen Sprachen (63 bzw. 167), die Geisterfurcht und den den Bekehrten drohenden Familien- und Rechtsverlust. Erschwert wurde es ferner nicht wenig durch die furchtbaren Regengüsse (in Cherraponje 12—15 m jährlicher Regenfall!) die häufigen starken Erdbeben und die Zerstörungswut der weißen Ameisen, die wiederholte Neuerstellung der Missionsgebäude erforderten, wo doch die spärlichen Mittel so notwendig waren für den Unterhalt der Lehrer und Katechisten. Dennoch ging es durch opfervolle Kleinarbeit vorwärts. P. Becker, der seit 1906 als Apostol. Präfekt dem Gebiete vorstand, verstand es, in der Folge unterstützt durch die Hilfe und Erbschaft eines englischen Teepflanzers, ihr eine großzügige und vielversprechende Entwicklung zu geben, zumal durch ein vorbildliches Schulwesen in Schillong. Sehr segensreich wirkten auch seit 1896 die Salvatorianerinnen. Da bereitete der Weltkrieg allen Aussichten und Hoffnungen ein unerwartetes Ende. Patres und Schwestern wurden trotz aller Anerkennung, die sie und ihr Wirken bisher bei der englischen Behörde gefunden, ins Lager von Ahmednagar abgeführt, bzw. auf der Golconda heimbefördert. Jetzt ist die Mission den Salesianern unterstellt.

Die „Zeitfragen aus der Weltmission", herausgegeben besonders für Studierende von Dr. Leo, Mergentheim, erörtern in Kürze, in einem Umfang von je 8 Seiten, wichtige allgemeine Themata des Missionswerkes oder schildern belangvolle Verhältnisse und Persönlichkeiten in Einzelbildern. Es sind ansprechende Vorträge oder Vortragsstoffe für Missionstagungen. Die vorliegenden 12, bezw. 13 Nummern behandeln: Weltpropaganda ist allgemeine Christenpflicht; Gegenwartskultur und Weltmission; Ein Tag aus dem Gymnasialleben Indiens; Sieben Jahre Missionsarbeit in Kamerun; Die Mission in Deutsch-Südwest-Afrika; Ein Abend in der urchristlichen Gemeinde zu Korinth (A. Steinmann); Aus den Anfängen der Jesuitenmission in Mexiko; Die Propaganda in Rom; Wanderungen durch die nordischen Missionen; Deutsche Missionare im Reiche des Mikado; Roque Gonsalez, der Begründer der Reduktionen; Missionspflege echt katholisch und kulturfördernd.

Von den zwei „Prachtwerken" des Verlages liegt uns das erste vor: „Franziskus Xaverius, ein Leben in Bildern" von G. Schurhammer S.J. u. Historienmaler R. E. Kepler. (Halbl. M. 4.—; Volksausg. M. —.75). Die 24 Zeichnungen sind recht gute Leistungen, die der Zeit und Umgebung der Darstellungen wohl entsprechen. Der frisch und warm geschriebene Begleittext, Bilder aus der Feder des verdienten Xaveriusforschers P. Schurhammer (s. o. S 404) stellt sie trefflich in die Lebensgeschichte des Heiligen ein, der angefügte Kommentar erläutert sie und reichhaltige kritische Anmerkungen geben aus den Quellen Belege und Beweise für Text und Bilder. — Die Volksausgabe bietet auf gewöhnlichem Druckpapier die Bilder und den Begleittext der Prachtausgabe ohne deren Anhang. — Hingewiesen sei auch auf die Bühnenstücke und Lieder des Verlags, die sich für Missionsversammlungen eignen, sowie auf die Kunstblätter, Heiligenbildchen und Missionskarten.

Erzählungsbücher.

Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verlag sich entschloß, auch Missionserzählungen herauszugeben. Nach Geschichten dürstet ja stets die Jugend, sie greift nach minderwertigen und schädlichen, wenn ihr keine guten geboten sind; aber auch Ältere lesen immer wieder gern eine gutgeschriebene und gehaltvolle Erzählung. Teils erfundene, bzw. frei bearbeitete Vorwürfe, teils wahrheitsgetreue Berichte über auffallende Begebnisse enthaltend, bieten diese Bücher auf dem Hintergrunde des Fremdartigen eine fesselnde, nützliche und nicht selten erbauliche Unterhaltung, machen sie doch bekannt mit fremden Ländern und Völkern, deren Sitten und Gebräuche, Tugenden und Untugenden, mit der Not und dem Elend, dem Unsegen und Aberglauben des Heidentums und den Segnungen und Veredelungen, die das Christentum solchen bringt, die guten Willens sind. In Volks- u. Schulbibliotheken sollten sie nicht fehlen.

Als gewandten Erzähler erweist sich zunächst mit vier Bändchen der uns schon bekannte P. Emonts. In seinem „Häuptlingssohne der Bandari, der Roman eines Schwarzen." (404 S. Halbl. M. 4.50), führt er uns einen mutigen, gutherzigen heidnischen Jüngling vor, der,

wenngleich tief verstrickt im Aberglauben, an Rohheiten und Gemeinheiten kein Wohlgefallen fand, infolge einer Seuche Vaterhaus und Stamm verlor, auf der Flucht durch mohamedanische Haussahs auch noch der Freiheit und des gleichgesinnten Freundes beraubt wurde. Als er nach harten Leiden das Sklavenjoch abschütteln konnte, ward er Soldat der deutschen Schutztruppe, nach Überwindung seiner abergläubischen Vorurteile und vielfacher gehässiger Gegenwirkungen Christ und nach weiterem harten Leidensweg ein eifriger Missionsgehilfe. Gute Charakterzeichnung, reicher Wechsel der Handlung, zeitgeschichtlicher Einschlag erhöhen Belang und Spannung des Lesers. Dasselbe gilt vom „Geist des Schreckens, Eine Erzählung aus Mittelkamerun.“ (2. Aufl. 176 S. Halbl. M. 2.50). Dem seeleneifrigen P. Wildhof gelingt es, zwei verfeindete, sich an Grausamkeit überbietende Negerstämme auszusöhnen, nachdem er mit Hilfe einiger mutiger ihm ergebener Helfer die Ränke des Zauberers Bindabo und dessen großen Betrug mit dem Geiste des Schreckens aufgedeckt hatte.

In der Sammlung: „Bereitet den Weg“, 5 Bändchen von je 120 bis 190 S. mit Bildern (Halbl. in 1 Bd. M. 5.50), legen uns die Patres Emonts und Massman S. C. J. eine Fülle lehrreicher Erlebnisse und Beobachtungen aus ihrem Missionsleben vor. Einiges hat P. Emonts seinem genannten Werke: „Ins Steppen- und Bergland Innerkameruns“ entnommen. Von dem bunten reichhaltigen Inhalt seien erwähnt die Berichte über erstaunliche Leistungen heidnischer Zauberer, sowie über Zauberei im allgemeinen, über Fetische, Götzendienst und Gottesglaube, über Totenklage und Totenkult, Geisterfurcht und Geisterdienst, die dem Missionär manche Anknüpfungspunkte bieten. Ein Abschnitt enthält gruselige Schlangengeschichten. In kindlich schlichter Sprache teilen mehrere von grausamen Menschenjägern der Heimat und Freiheit beraubte, schließlich aber zur Mission gelangte Negerkinder ihre harten mitleiderregenden Geschicke mit; wohltuend wirkt die daraus ersichtliche große Mutter- und Kindesliebe und die dankbare Anhänglichkeit an die Mission, abstoßend aber die entsetzlich herzlose Grausamkeit und Lasterhaftigkeit ihrer mohamedanischen Quäler und der ihre Stellung und Macht mißbrauchenden schwarzen Agenten und Soldaten. — Recht anschaulich und ergreifend weiß P. Emonts schließlich in „Der armen Heidenkinder Freud und Leid“ (2. Aufl. 168 S. mit vielen Bildern Halbl. M. 1.80) die beklagenswerte Lage heidnischer Negerkinder und ihr glückliches Leben als Missionskinder zu schildern. Beigefügte Erzählungen und Briefe vertiefen die Eindrücke. — In seinem „Weihnachtsmissionbuch für das katholische Volk“ betitelt „Ehre sei Gott in der Höhe“ (VIII und 182 S. M. 1.30) gibt P. Gruber O. F. M. schlichte fromme Erwägungen und Erzählungen im Anschluß an die Krippe und das Weihnachtsgeheimnis, die zur Weckung und Pflege des Missionssinnes dienen. — Schlicht und doch spannend erzählt Therese Köhler in dem Bändchen „Der schwarze Finger“ (120 S. Pappb. M. —.75), wie ein junger seeleneifriger Missionspriester in wilder amerikanischer Gebirgsgegend durch beharrliche Hingabe verwilderte Arbeiter, die im „schwarzen Finger“ einen religions- und gesellschafts-

feindlichen Bund geschlossen hatten, und namentlich einen gutveranlagten, aber religions- und zuchtlos aufgewachsenen Knaben für Glaube und Gottt gewann.

„Eine Erstkommunion im Urwald" schildert einem alten Missionsbericht folgend Dr. Louis (104 S. mit vielen Bildern. Pappb. M. —.75); eine kindlich fromme und rührende Erzählung, wie die kleine schiffbrüchige Angelina von einem Indianer gerettet, in der Wildnis aufwächst, auf einer Kahnfahrt eine Missionsstation auffindet, ihrem totkranken Pflegevater die Hilfe des Missionärs verschafft, alsdann auf der Mission tugendhaft lebt und als Opfer der Liebe stirbt. Besonders für Mädchen zu empfehlen. — Schwester Paula teilt „aus der Missionsmappe der Franziskanerinnen von Nonnenwerth" Erlebnisse ihrer Mitschwestern, zumal der bei den Indianern Nordamerikas und den Malaien der Sundainseln tätigen, sowie Beispiele belohnter Opferliebe und gnädiger Fügung und Hilfe Gottes mit in „Cajuta die Indianerin" und „Geistertänze der Indianer" (je 2. Aufl., 128 S. und M. —.60). Einem Werke, das die Sklaverei in ihrer Ungerechtigkeit, Schmach und Härte anschaulich nach ihrer Wirklichkeit beleuchtet und darstellt, gebührt auch heute noch ein Platz in einer Missionsbücherei. Noch ist Sklavenhandel und Sklaverei nicht völlig vom Erdboden verschwunden, und wenn sie auch ganz der Vergangenheit angehörten, wäre die Kenntnisnahme ihrer entsetzlichen Greuel von Nutzen. Stowe-Beecher's weltbekanntes Werk „Onkel Toms Hütte" liegt hier neubearbeitet von P. Louis mit 40 Bildern v. G. Bachem in 2. Aufl. vor. (440 S. Halbl. M. 4.—). Es schildert Zustände in den nordamerikanischen Südstaaten vor 1863 und steht auf bibelgläubigem Standpunkt; das Bibellesen wird öfters etwas aufdringlich erwähnt. Die Darstellung selber erfüllt mit Teilnahme und Mitleid für die Entrechteten und Geknechteten und mit Unwillen und Entsetzen über ihr Los und ihre Peiniger. Es werden uns gütige und hartherzige Herren, treu anhängliche und nichtsnutzige, verrohte Sklaven, Reden und Züge echt christlicher Liebe edler Menschen und Aussprüche und Taten unmenschlicher Grausamkeit herzloser Sklavenhalter und habgieriger Sklavenhändler vorgeführt und all dies spannend verwoben in die Geschicke der zahlreichen gutgezeichneten auftretenden Persönlichkeiten. Der vom Bearbeiter gebotene Text liest sich gut; die bildliche Ausstattung ist lobenswert.

Unter Mithilfe zahlreicher Missionsorganisationen und Ordensgenossenschaften hat Dr. Louis einen prächtigen Blockkalender „Welt und Wissen" als „Deutschen Kulturkalender für 1925" (184 Illustr., 8⁰, 368 S., M. 4.—) herausgegeben. Dieses religiöse Kunstwerk, zu dessen verschiedenartigen Bildern ein reichhaltiger belehrender Text tritt, eignet sich sehr als Weihnachtsgeschenk für Missions- und Kunstfreunde.

Über die Bibliotheca Missionum des P. Streit, dieses für die Kenntnis der Missionsliteratur hochwichtige Werk, dessen erster, 877 S. starker Band in Großoktav 1916 in Münster bei Aschendorff erschienen und dessen zweiter Band aus dem Xaveriusverlag demnächst zu erwarten ist, werden wir s. Z. eingehend berichten, wie wir auch später einmal die sonstige deutsche Missionsliteratur vorführen möchten.

Vom alten „Gnadenhaus Mariä zu Grüssau".

Von P. Nikolaus von Lutterotti (Grüssau).

Stille Mönche und berühmte Klöster in großer Zahl haben einst das Land jenseits der Elbe dem Christentum, der Kultur und dem Deutschtum erschlossen. Heute noch reden mächtige Bauwerke und klangvolle Namen von vergangenen Zeiten. Aber an keiner einzigen dieser ehrwürdigen Stätten wandelten bis jetzt die alten Bewohner. Wenn darum heute im Lande Schlesien eine der großen Abteien zu neuem Leben erwacht ist, so scheint das uns ein Ereignis der Beachtung weiterer Kreise wert. Grüssau zählt nicht zu den uralten Klöstern, immerhin zu den alten. Andere Abteien haben weiterhin Bedeutung gewonnen, weithin reichte auch sein Einfluß. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, dies erschöpfend zu belegen. Nur ein kleiner erster Überblick über seine äußeren Schicksale sei heute gegeben. Aus seiner reichen Kunst und Geschichte soll später einmal mit Bildern mehr geboten werden.

Schwere Zeiten lasteten auf Schlesien, als Grüssaus Geburtsstunde schlug. Auf der blutigen Wahlstatt bei Liegnitz lag St. Hedwigs Sohn, Herzog Heinrich II. der Fromme, verstümmelt von den Tartaren, deren Ansturm er sich todesmutig entgegengestellt hatte. Städte und Dörfer in Trümmer, die Felder verödet, das Volk tot oder geflohen, so sah das Land nach dem Abzug der Horden aus. Am 9. Mai 1242 stiftete Anna, die Witwe Heinrichs II. ein Kloster zu Ehren des hl. Laurentius für Mönche des Benediktinerordens. Es lag im Walde Grissobor, zwanzig Minuten vom heutigen Kloster, am Eingang des Dorfes Neuen. Pietät und praktischer Sinn waren bei der Gründung maßgebend. Die Mönche sollten des toten Gatten im Gebete gedenken, aber auch das verwüstete Land neu besiedeln. Sie unterzogen sich freudig beiden Aufgaben. Wie urkundlich feststeht, entstanden durch ihre Arbeit die meisten Dörfer und Siedelungen zwischen Landeshut und Friedland. Schwere Bedrängnisse ihres Stammklosters Opatowitz in Böhmen bewogen jedoch die Benediktiner, dorthin zurückzukehren, um ihrer alten Heimat zu dienen. Im Jahre 1289 übergaben sie ihre Ländereien Herzog Bolko I. von Schweidnitz und Jauer, einem Enkel der Stifterin Anna, mit der Bitte, sie ihrem kirchlichen Zwecke zu erhalten.

Als echtes Kind seiner glaubensstarken Zeit wollte Bolko I. seinem Namen ein dauerndes Denkmal setzen, das zugleich ein Gnadenquell für seine Untertanen sein solle. Die Gebäude des alten Klosters schienen ihm zu dürftig; darum baute er unweit davon eine stattliche Abtei.

Er übergab sie den um Schlesiens Kultur hochverdienten Zisterzienser-Mönchen. Heinrichau (de linea Morimundi) stellte die Gründungskolonie. Am 10. August, dem St. Laurentiusfeste 1292 eröffnete Abt Theodorich mit zwölf Mönchen das feierliche Gotteslob. Bolko liebte seine Stiftung wie ein Vater. Die Urkunden zeigen, daß er die Hochfeste des Kirchenjahres meist bei seinen Mönchen in Grüssau verlebte. Da erflehte er beim Chorgebete von Gott jene Weisheit und Kraft, die ihm in der Geschichte den Ehrennamen „der Glorreiche" eintrugen. Nie verließ er das Kloster, ohne ihm durch eine reiche Stiftung seine Huld zu erzeigen. Wohl der köstlichste Schatz, den er schenkte, war das altehrwürdige Gnadenbild der Gottesmutter. Bald kamen Pilger in Scharen, selbst aus weiter Ferne. Viel Segen ging von dieser heiligen Stätte aus und man begreift es, daß der Volksmund bald nur vom „Gnadenhaus Mariä" sprach. Hier wollte Bolko auch im Tode ruhen, mitten unter den psallierenden Mönchen. Wie er, dachte auch Herzog Bernhard, sein Sohn, und Balko II., sein Enkel. Ihre Gaben mehrten den Besitz des Klosters. Bis vor die Tore von Reichenbach und Schweidnitz erstreckten sich seine Güter und auch ins Hirschberger Tal dehnte sich das Klosterland aus. 300 Quadratkilometer mit zwei Städten (Schömberg und Liebau) und 42 Dorfschaften gehorchten schließlich dem „Abt und Herrn des hochfürstlichen Gestiftes Grüssau". Das war kein toter Besitz. Die Untertanen erfuhren die Wahrheit des Spruches, daß unter dem Krummstab gut wohnen sei. Allenthalben erhoben sich Kirchen, das Kloster richtete Schulen ein, die Steuern, die es einzog, blieben weit hinter den Lasten zurück, die von den weltlichen Herren aufgelegt wurden. Kultur und Wohlstand verbreiteten sich. Der reiche Urkundenschatz des 14. Jahrhunderts zeigt uns eine glückliche und wohlhabende Bevölkerung, die im Abte von Grüssau mehr den guten Vater als den strengen Herrn sah.

Da fegte in den Jahren 1426—1430 wie ein verheerender Sturm der Hussiteneinfall über Schlesien hinweg. Die religiös-politische Revolution des Fanatikers Hus schwoll über die Grenzen Böhmens hinaus. Raubscharen drangen sengend und brennend bis ins Herz von Deutschland vor. Grüssau sank damals in Schutt und Asche, zahlreiche Mönche vergossen für Christus ihr Blut. In jenen Tagen ging auch das Gnadenbild verloren. Ein Mönch hatte es in einem unterirdischen Gewölbe der Sakristei verborgen und nahm das Geheimnis mit in sein Märtyrergrab. So lag der kostbare Schatz durch 200 Jahre unter dem Brandschutt verborgen. Das Klosterland, eben noch ein blühendes Paradies, wurde aufs neue zur entvölkerten Einöde.

Nach dem Abzug des Feindes sammelten sich die überlebenden Mönche in Schweidnitz und wählten 1431 Michael I. zu ihrem Abte. Der tatkräftige Mann hob das Stift aus Schutt und Asche. Durch Vermittlung der Zisterzienserklöster des Westens erhielt er neue Kolonisten auf seine Güter, meist aus Hessen und Franken, die bald durchgreifende Wiederaufbauarbeit leisteten. Das Verdienst, die schweren Wunden der Kriegsjahre endgültig geheilt zu haben, darf Abt Nikolaus IV. (1460—1490) für sich in Anspruch nehmen, ein wahrer Vater seiner Untertanen.

Schweren Schaden erlitt das Kloster zur Zeit des großen Glaubensabfalles im 16. Jahrhundert. Die religiös-politische Revolution seiner Untertanen entriß ihm manch wichtigen Besitz. Aber alle Stürme vermochten den lebensstarken Baum nicht zu entwurzeln. Nur ganz selten hören wir, daß ein Mönch seinem Glauben und seinen Gelübden untreu wurde; die überwältigende Mehrheit blieb mit musterhafter Treue beim Glauben der Väter. Auch damals ist Märtyrerblut geflossen. Am Feste des hl. Thomas von Canterbury 1620 las Abt Martin Clavaei in der heiligen Messe das Evangelium vom guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe gibt. Da gedachte er der Abtrünnigen im Städtlein Schömberg, und wehr- und waffenlos machte er sich auf, um sie zur Kirche zurückzuführen. Am Abend des Festes brachte man ihn zurück wie St. Thomas, das Haupt gespalten von den Axthieben seiner irregeleiteten Untertanen. Sein Blut ist nicht umsonst geflossen. Heute ist Schömberg eine der treuesten katholischen Städte Schlesiens. Das waren schwere Zeiten für Grüssau. Es schien dem Untergange nahe. Da sandte der Herr einen Lichtstrahl. Am 18. Dezember 1622 fand Abt Adam Wolffgang unter dem Fußboden der Sakristei das seit zwei Jahrhunderten verschollene Gnadenbild wieder auf. Bald setzte die alte, großzügige Wallfahrt von neuem ein.

Namenloses Weh brachte der Dreißigjährige Krieg über das Grüssauer Klosterland. Dreimal wurde das Stift ausgeplündert. Den Bettelstab in der Hand mußte Abt Valentin Rüling mit seinen Mönchen nach Mähren flüchten; andere wurden gefangen weggeschleppt. Am 4 Juni 1633 sank das Kloster in Asche. P. Heinrich Faber, der für seine armen Grüssauer Pfarrkinder vor den Schweden einen Fußfall tat, wurde mit vier Bürgern an der Kirchenmauer erschossen. Als Abt Valentin in sein von Mord, Brand und Pest verwüstetes Grüssau zurückkehrte, verkaufte er den geretteten Kirchenschatz, um den Hunger seiner Untertanen zu stillen. Das gemeinsam ertragene Leid schloß Kloster und Volk zu wahrer Schicksalsgemeinschaft zusammen.

Zum drittenmal hob die starke Hand der Äbte Valentin Rüling (1632—1653) und Andreas Michaelis (1653—1660) das tiefgesunkene Land zu bescheidenem Wohlstand. Abt Andreas siedelte auf den verwüsteten Stellen und Gütern Bauern aus seiner Heimat, dem Eichsfelde, an.

Dann begann Grüssaus Glanzzeit. Abt Bernard Rosa (1660—1690) führte es zu höchster Blüte. Zuerst innerlich. Er hob das Ordensleben zu einer solchen Höhe, daß Grüssauer Mönche in viele andere Klöster als Lehrer berufen wurden. Unter ihm war das Kloster ein Garten echter Tugend. Wie eine Heiligenlegende lesen sich die Berichte des Totenbuches über das fromme Hinscheiden der Mönche jener Zeit. Gott segnete solch frommes Walten. Trotz seiner geradezu verschwenderischen Almosen war Abt Bernard nie um Geld verlegen. Er ließ talentierte Jünglinge studieren, hoffnungsvolle Künstler ausbilden, Krankenhäuser bauen. An den Hochfesten des Kirchenjahres ließ er oft bis zu 1200 Arme mit Fleisch, Brot und Bier bewirten. 800—1000 Reichstaler wurden laut den Rechnungsbüchern alljährlich an der Klosterpforte an Almosen verteilt (damals kostete eine Kuh 8—10 Reichstaler). Daneben entwickelte er eine staunenswerte Tätigkeit als Bauherr. Nach dem Brande von 1677 erstanden Kirche und Kloster in neuem Glanze. Er baute die herrliche Josephskirche zu Grüssau, die Pfarrkirchen in Schömberg, Liebau, Altreichenau, Abendorf, Oppau, Würben und Warmbrunn, die Annakapellen in Grüssau und Liebau, die Nothelferkirche in Ullersdorf, die Kapelle in Reichhennersdorf, dazu die 33 Kreuzwegkapellen und Feldkirchlein um Grüssau. Nur erstklassige Architekten, Bildhauer und Maler wurden berufen. Als Mäzen wurde Abt Bernard der geistige Vater der schlesischen Malerschule, die Michael Willmann begründete. Wer Schlesiens Renaissance und Barock studieren will, muß ins Grüssauer Klosterland kommen. Die Baufreudigkeit des Abtes kannte kein Hindernis; selbst auf die Spitze der Schneekoppe setzte er eine St. Laurentiuskapelle. In Grüssau blühte unter ihm das Kunsthandwerk in hervorragender Weise. Eine Reihe namhafter Maler und Bildhauer ließen sich dauernd hier nieder, wo der kunstliebende Abt für lohnende Arbeit sorgte. Über ganz Schlesien zerstreut finden sich Altäre und Bilder, die in Grüssau geschaffen wurden.

Durch Volksmissionen führte Abt Bernard seine Untertanen zum katholischen Glauben zurück. Freilich wandte er dabei auch, wie umgekehrt andere Fürsten, Gewalt an. Gegen 2000 Protestanten mußten auswandern, dafür siedelte er auf dem Klosterland Katholiken an, die aus Brandenburg und der Lausitz um ihres Glaubens willen vertrieben waren. Er handelte also in etwa auf dem Repressalienwege.

Übrigens entließ er die Protestanten mit ihrem ganzen Vermögen, während die Katholiken mit dem Bettelstab kamen[1].

Grüssaus innerer und äußerer Glanz dauerte auch unter den nächsten Äbten Dominikus Geyer (1696—1726) und Innozenz Fritsch (1727 bis 1734) an. Abt Dominikus war ein kluger Verwalter. Er kaufte die ausgedehnten Burggüter zu Bolkenhain und sammelte einen reichen Schatz für den Bau der herrlichen Klosterkirche. Diese wurde unter Abt Innozenz vom Architekten Anton Joseph Jentsch aus Hirschberg 1728—1734 erbaut und am 3. Juli 1735 von Kardinal-Fürstbischof von Sinzendorf feierlich konsekriert, der gleichzeitig dem neuen Abte Benedikt II. die äbtliche Weihe erteilte.

Benedikt II. Seidel (1734—1763) hatte viel Kreuz zu tragen. Unter ihm begann der langsame, schmerzliche Todeskampf des Klosters. Der neue Landesherr Friedrich II. von Preußen war ihm nicht Freund. Abt Benedikt weilte fast ein Jahr lang um eines falschen Verdachtes willen in Breslau in Haft, während Husaren ins Kloster gelegt und die Mönche im kalten Winter auf die Straße gedrängt wurden. Alle Schrecken der Schlesischen Kriege mußte die hart an der böhmischen Grenze gelegene Abtei durchkosten. Oft wechselte sie im Jahre drei- bis viermal den Landesherrn. Jede Besatzung suchte zu plündern, was sie noch vorfand. Dazu kamen geradezu unerschwingliche Steuern, die das arme Stift beinahe erdrosselten. Und doch blieb es eine Segensquelle für das Land, vor allem durch seine vorzügliche Lateinschule, die zahlreichen Kindern des Volkes den Weg zur Bildung öffnete, der ihnen heute durch finanzielle Schwierigkeiten verschlossen ist. Am schwersten mußte Abt Malachias Schönwiese (1763—1767) die unverdiente Ungnade seines Königs fühlen, so daß er bald vor Kummer in die stille Gruft sank. Besser erging es Abt Plazidus Mundfering (1768—1787), einem klugen Diplomaten, an dem der König Gefallen fand. Er ist der Erbauer des neuen Klosterflügels. Petrus II. Keylich (1787—1797) mußte den Bau wieder einstellen. Es ging einfach nicht mehr. Bis zu 80 Prozent der Einkünfte wanderten unter den verschiedensten Titeln in die Staatskasse. Man nannte das „die Säkularisation der Einkünfte". Den Rest benötigte das Volk, das in diesen Jahren viel Not litt.

Abt Ildephons Reuschel, der 49. in der Reihe der Äbte, erlebte die Vernichtung seines Klosters. Er ahnte das kommende Unheil voraus und schenkte den armen Landwirten die kleinen Hypotheken, die sie

[1] Ein Lebensbild des Abtes Bernard Rosa, des bedeutendsten unter den schlesischen Ordensprälaten, ist in Vorbereitung.

beim Kloster aufgenommen hatten. Im Jahre 1810 streckte der Staat seine Hand nach dem Eigentum Gottes aus. Mit einem Federstrich wurden die altehrwürdigen Segensstätten zerstört. Was damit dem Volke genommen wurde, vermochte keine staatliche Wohlfahrtspflege zu ersetzen. Wer aus den Urkunden und Dokumenten der Vorzeit das einstige Leben im Ziedertale kennt, muß seinen bisherigen Zustand als Dornröschenschlaf bezeichnen. Das Gymnasium wurde geschlossen, der Verkehr hörte auf, das Kunsthandwerk verfiel, das Volk verarmte.

Kloster Grüssau starb in Ehren. Keinerlei Anzeichen von Verfall der klösterlichen Zucht hatten sich bemerkbar gemacht. Die noch erhaltenen Kapitelsansprachen des letzten Abtes erweisen, daß im Kloster musterhafte Ordnung herrschte. Die vertriebenen Mönche lebten, so gut es ging, auch in der Welt nach ihren Ordensgelübden und blieben mit ihrem greisen Abt bis zu dessen Tod in regem Verkehr, brieflich seinen Rat und Segen für jedes wichtigere Werk erbittend. Abt Ildephons lebte im verödeten Kloster bis zum Jahre 1823. Täglich wankte der Achtzigjährige auf seinen Stock gestützt in die Kirche hinab, wo Chorstühle und Altäre verwaist standen. Vor dem Kreuzaltar betete er, Gott möge sein liebes Kloster zu neuem Leben erwecken. Gott hat ihn erhört. Genau 100 Jahre nach seinem Tode, am heiligen Kreuzfest des Jahres 1923, ward Kloster Grüssau seinem gottgewollten Zweck zurückgegeben.

Neues Leben regt sich wieder in den weiten Hallen. Zu Tausenden kommen die Wallfahrer auf den alten Pilgerstraßen. In der gewaltigen Abteikirche knien sie und lauschen wieder fromm und andächtig den Klängen des monastischen Gotteslobes. Nie gehörte Weisen und doch altvertraut, weil sie ihr Innerstes treffen, ihre katholische Seele, die sie von ihren Ahnen ererbt, die einst zu den Füßen der Mönche saßen. In eine neue, schaffensfreudige Hand ist nunmehr der Hirtenstab des letzten Abtes gelegt. Unter dem Jubel von 10000 freudig bewegten Pilgersleuten hat als 50. Abt von Grüssau ein Sohn St. Benedikts die alten Traditionen wieder aufgenommen. Die Kunde von diesen Vorgängen ist den Lesern dieser Zeitschrift schon das letztemal geworden. In der Art der alten Äbte dem Tale Fürst und Vater zu werden, das kann das Ziel des neuen Abtes nicht sein; dazu fehlen ihm alle Mittel. Die Zeiten haben sich eben gewandelt. Nicht gewandelt aber hat sich der Wille der Mönche, allen zunächst indessen ihrer Umgebung, in Liebe alles zu sein. So möge die erste erstandene Abtei jenseits der Elbe wieder zu dem werden, was ihr sinniger Name besagt, zu einem „Hause der Gnade“, aus dem ein Born reichsten Segens ausgeht für unser Segen bedürftiges, Segen ersehnendes Volk!

Wie der gottselige Thomas von Kempen mit dem Kirchenjahr lebte.

Von P. Sturmius Kegel (Beuron).

Als Thomas von Kempen gestorben war, da setzte ein anderer seine „Chronik des Agnetenberges" fort. Er hub also an: „Im nämlichen Jahre (1471) starb am Feste Jakobus des Älteren (25. Juli) unser herzlieber Fr. Thomas Hemerken, aus Kempen gebürtig, einer Stadt der Diözese Köln, im 92. Jahre seines Lebens, dem 63. seiner Einkleidung, dem 58. seines Priestertums . . . Seit den Anfängen des Klosters litt er viel Not, Anfechtungen und Mühsale. Er schrieb uns die Bibel ganz und viel andere Bücher für das Haus und zum Verkaufe. Dazu verfaßte er zur Erbauung der Jugend in klarem, einfachem Stil verschiedene Schriften, klein an Umfang, aber groß an Inhalt und nachhaltiger Wirkung. Er war auch voll Minne gegen das Leiden des Herrn und wunderbar tröstlich gegen Versuchte und Betrübte."[1]

Seit uns M. J. Pohl eine so handliche Gesamtausgabe der Werke des gottseligen Thomas geschenkt hat — es wird hier vorausgesetzt, daß die opera omnia seine sämtlichen und sämtlich seine Werke sind[2] — ist es uns nicht schwer, diese und ähnliche Urteile über den Augustiner vom Agnetenberge nachzuprüfen und bestätigt zu finden. Freilich sollte man Thomas eigentlich nur lateinisch lesen; denn wenn man auch Übertreibungen wie diese nicht teilt, daß „selbst in der besten Übersetzung drei Vierteile verloren gehen und das vierte seelenlos bleibt", so muß man doch bekennen, daß es nicht einfach ist, das ganz Persönliche, die tiefe, liebevolle Wärme wiederzugeben, die Thomas sogar dem Latein seiner Schriften vielfach einzuhauchen verstanden hat, wenn er im übrigen auch ganz deutsch denkt und fühlt.

„Der ganze Reichtum religiös-geistiger Werte, welchen die deutsche, mittelalterliche Mystik in sorgsamer, Jahrhunderte langer Pflege des inneren Lebens geschaffen, kommt noch einmal zusammenfassend und doch in selten einfacher Form zur Darstellung in den vier Büchern der Nachfolge Christi des sel. Thomas von Kempen", schrieb jüngst in seiner aufschlußreichen Studie „Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters" C. Boeckl[3]. Was hier von der „Eucharistielehre" und der „Nachfolge Christi" bezw. dem 4. (3.) Buch im besonderen gesagt ist, wird man ruhig im allgemeinen auf das Gesamtschrifttum des

---

[1] a. a. O. Pohl opera omnia VII 466f. [2] Wir hoffen später einmal den Versuch einer Vorführung der Gesamtwerke in dieser Zeitschrift machen zu können. [3] München 1923, Hübschmann; jetzt übergegangen in den Verlag von Herder, Freiburg 8° (XIV u. 136 S.) M. 3.50. Die Schrift behandelt in gedrängter Zusammenfassung das Titelthema, den dogmatischen Glauben der genannten Mystiker aus dem Benediktiner-, Franziskaner-, Zisterzienser- und Dominikanerorden sowie bei Ruysbroeck und Thomas von Kempen. Sie will bewußt eine dogmatische Arbeit sein, aber auf historischem Untergrund. Nicht ihr letzter Vorzug ist es, daß sie wie ähnliche zur Lesung der gedruckten Quellen förmlich nötigt, denen sie selber ungedruckte anreiht. Und was kann es Beglückenderes geben, als mit dem Leben selber in Fühlung zu treten, das sich in der Lehre nur abschattet.

Gottseligen ausdehnen können. Es ist schwer verständlich, wie man zu Boeckls Buch schreiben konnte[1]: „Daß die Mystiker innerhalb desjenigen Segments ihres Gedankenkreises, der stofflich der Kirchenlehre kongruent ist, an das kirchliche Dogma gebunden sind und den Kirchenvätern und Scholastikern folgen, wird doch nicht bezweifelt. Aber wohl wird ihnen erst, wenn sie sich auf Gebiete begeben, wo ihnen nicht die Route vorgezeichnet ist. Diese Bewegungsfreiheit setzt in unserem Falle da ein, wo sie sich über die Segenswirkungen, die sie von dem häufigen Genuß auf ihr Innenleben verspüren, auslassen." Wie würde ihnen wohl, wenn sie nicht glaubend wüßten, was ihnen im Sakramente zuteil wird, und wissend hofften, daß „der ewige Genuß deiner Gottheit uns sättigen möge, den der zeitliche Empfang deines kostbaren Leibes und Blutes vorbildet?"[2] Und wo hat je eine äußere Macht dem freien Willen streng genommen „die Route vorschreiben" können? Haben nicht eben diese Scholastiker schon gelehrt, daß in den freien Willen des Geschöpfes niemand eingreifen kann als Gott allein? Und ist es nicht Erbgut aller christlichen Jahrhunderte, ja schließlich aller Religion, was die Altväter in fast überschroffer Form so formulierten: „Ehe der Mensch nicht in seinem Herzen sagt: Gott und ich allein, nur wir sind auf der Welt, hat er keine Ruhe"?

Doch bleiben wir bei Thomas! Durch lange Jahre hat er singend und betend im Chore gestanden. Da liegt die Frage nahe, welche Rückwirkung denn Chor und Kirchenjahr auf sein Gemüt gehabt haben mögen und wie das etwa in seinen Schriften zum Ausdruck kommt. Er kannte die Schwierigkeiten des Chorlebens und redet gelegentlich in wohltuender Einfalt davon: vom Frühaufstehen, der Anstrengung des vielen Singens und langen Lesens, von Psalmen, die mitunter nicht leicht verständlich sind u. a. — Das hindert ihn nicht im geringsten, aus tiefstem Herzen sein Ach, pie Deus, „ach guter Gott"! auszurufen, als sie ihre „Gesänge unterbrechen" mußten, damals nämlich, da ihnen wegen der Streitigkeiten um Besetzung des Lütticher Bistums das Interdikt angesagt wurde[3]. Ja an einer anderen Stelle seiner Werke versteigt er sich vollends zu diesem Lob des Chores, wenn er hiebei vielleicht auch zunächst dessen Nachhall in der stillen „Betrachtung" post Matutinas im Auge haben mag: „Engelsleben ist es, mit Andacht und Ehrfurcht den Chor besuchen; denn dort haben viele Fromme (Ordensleute; devoti) Engelsgesichte gehabt. Oft wurden sie dort im Geiste entrückt, häufig erleuchtet, süß getröstet und mächtig entflammt"[4].

Wollte man ein voll zutreffendes Bild von seiner Stellung zu Gottesdienst und Kirche gewinnen, so müßte man sämtliche sieben Bändchen wie sie uns Pohl geschenkt hat, daraufhin durchgehen. Thomas war eben in keiner Weise Systematiker, auch kein Systematiker der Liturgie. Immerhin hat er uns in seinen sermones de vita et passione Christi[5] ein Werk hinterlassen, das bewußt für Feste geschrieben ist und von Festen ausgeht. Es hat sein ganz ähnliches, in manchem aber wieder

[1] Theol. Literaturzeitung 1924 Nr. 8 Sp. 157 (O. Clemen). [2] Misssale Romanum Postcommunio an Fronleichnam. [3] Chronik des Agnetenberges Kap. 20. VII 399. [4] Brevis admonitio II 425. [5] Pohl III (1904) 61 ff. Titel nicht von Thomas.

von ihnen verschiedenes Gegenstück in den orationes et meditationes de vita Christi[1]. Beide offenbaren ein starkes persönliches Erleben des Lebens und Leidens Jesu Christi von dem Ratschluß der Erlösung an bis zur einmütigen Feier seiner heiligen Geheimnisse in der Urkirche zu Jerusalem und der Predigt des Evangeliums in aller Welt. Aber diese urpersönlichen Betrachtungen — in den sermones scheint Thomas ungestümer, in den orationes et meditationes geklärter zu sein — zeigen mit aller Deutlichkeit, daß sie nicht oder doch nicht allein in stiller Zelle und schweigender Betrachtung entstanden sind. Sie sind ganz offensichtlich Festfrüchte und der Ertrag kirchlicher Feiern. Beide sind durchsetzt mit Anspielungen auf liturgische Texte; immer wieder redet er in beiden Büchlein von dem „heutigen Fest" und der „gegenwärtigen Feier". Ein eigenes Gebet „um die Gnade der Andacht beim göttlichen Offizium und vom freudigen Lobe der Engel im Himmel", als deren Gegenchor alter Überlieferung gemäß er den Chor der Mönche ansieht, findet sich in den orationes[2]. Der Erdenchor läßt ihn mit Entzücken des himmlischen Chores gedenken, wo es keine Disharmonien gibt, keine Müdigkeit und Schläfrigkeit: „O wäre ich schon im Himmel einer aus ihnen, um da mit ihnen zu singen ‚Heilig, Heilig, Heilig' in ihrem Chore! Sie ermüden nicht, sie hören nicht auf, ihren Schöpfer zu preisen; denn voll des Heiligen Geistes glühen sie von Liebe, leuchten sie weiß wie der Schnee, hauchen sie lieblichen Duft aus, singen sie freudig, getragen und lieblich. Gemeinsam heben sie an, mächtig stimmen sie ein, gleichmäßig halten sie ihre Pausen, wonniglich jubeln sie und geraten in Verzückung unsagbar in Gott."

Es wäre der Mühe wert, Thomas' Schriften einmal unter diesem Gesichtspunkte durchzugehen. Es gäbe das nicht geringe Aufschlüsse über Thomas selbst und die Umwelt, in der er lebte. Es bliebe auch nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf uns, wie das jeder nachprüfen kann, der die Schriften des seligen Mannes nicht nur liest, sondern bewußt auf sich wirken läßt. Da es nun bald Advent und Weihnacht wird, so ist es vielleicht nicht ohne Nutzen, auf seine Advents- und Weihnachtsfrömmigkeit besonders einzugehen. Wir müssen uns hier freilich auf bloße Andeutungen beschränken; wir können nicht eindringen in die Mystik, die hier verborgen liegt, noch weniger können wir die mannigfache unmittelbare Benützung liturgischer Texte nachweisen. Vielleicht vermag indessen auch das wenige, das wir bieten werden, den einen oder andern zur Lesung der Schriften anzuregen. Wem es möglich ist, der lese die Schriften, noch einmal sei es gesagt, unbedingt lateinisch, nicht in Übersetzung.

Seine „Gebete und Betrachtungen" beginnt Thomas mit einem dankbaren Lobpreis auf das Leben Jesu, des Mittlers zwischen Gott

[1] Pohl V (1902) 1 ff. Beide Büchlein sind übersetzt. Das erste „von einem Priester der Diözese Rottenburg" (Schaffhausen 1857) wurde „genau wieder durchgesehen und bevorwortet" 1907 neu herausgegeben von J. Müllendorf S. J.: Thomas v. Kempen. Reden und Betrachtungen (Regensburg, Manz). Das zweite ward übersetzt von Heinrich Pohl, dem Sohn des Herausgebers der Opera omnia: Th. v. Kempen Gebete und Betrachtungen. 1. Aufl. Köln 1904, 3. Aufl. Paderborn 1913. [2] V 35 ff. Heinrich Pohl 1. Aufl. 366 ff.

und den Menschen, und einem Gebet zum Lobe des Herrn. Er denkt der Erschaffung des ersten Menschen und seines jämmerlichen Falles. Er erwägt, wie ihn Gott wieder berufen und ihm den Erlöser verheißen hat; dann überdenkt er die Erlösung per verbi incarnati mysterium, durch das Mysterium der Menschwerdung des ewigen Wortes. „O süßester Jesus", ruft er aus im Anblick des Menschgewordenen, „je kleiner du dich gemacht hast in deiner Menschheit, umso größer hast du dich mir gezeigt in deiner Gütigkeit. Je armseliger du für mich geworden bist, umso teurer bist du mir." Er betrachtet nun die Geburt des Herrn in Armut mit ihren Beschwerlichkeiten und Entbehrungen; er hört das Kindlein wimmern, sieht es dürsten und saugen. Er denkt der schmerzhaften Beschneidung und der Auferlegung des heilbringenden Namens Jesu. Er preist den Herrn Jesus Christus, den Fürsten der Könige der Erde, und sagt ihm Dank, daß er so glorreich erschienen ist vor den Dreikönigen. „Großer und wunderbarer Gott, der du das All allein lenkst und Großes im Himmel wirkst, du hast dich nicht gescheut, um ein Beispiel der Geringheit zu geben, vor soviel Königen und Großen arm und elend zu erscheinen... Ich danke dir für die wunderbare Erleuchtung der Heiden, der du in den dunklen Herzen der Orientalen so glorreich aufgeleuchtet, daß sie dem vom Himmel ihnen gewiesenen Zeichen durch so weite Länderstrecken hin in unzweifelhaftem Glauben folgten... Ich sage dir Dank, Jesus Christus, für die hohe Würde dieses Tages, den du ausgezeichnet hast durch die drei Wunder..." Die Reinigung Mariens und Jesu Darstellung im Tempel, seine Verfolgung und Flucht nach Ägypten und den grausamen Mord der heiligen Unschuldigen Kinder, die Herodes um des Namens Jesu Willen getötet, schließlich noch die Auffindung Jesu im Tempel betrachtet er; dann zieht des Erlösers heiliges, demütig verborgenes Leben an seinem Geist vorüber.

Es ist wahr, weit ausführlicher und mit noch größerer Innigkeit versenkt sich Thomas darauf in das öffentliche Leben und vor allem in das Leiden des Herrn. Was konnte es für einen leidenden Menschen wie er auch lieberes geben. Dort fand er die Liebe in ihrer höchsten Vollendung. Jesus am Kreuze hangend, „blau vor Schmerz, aber leuchtend vor Liebe". Nichts stimmte sein Herz so zur Zerknirschung wie dieses. Sein ganzes Sehnen ging dahin, daß der Erlöser vom Kreuze herab „mit Schmerz und Liebe sein Herz durchdringe und verwunde und es ganz mit dem seinen vereine und entzünde, auf daß alle Welt ihm zum Ekel werde und Jesus der Gekreuzigte allein ihm über alles zusage". Aber wenn dem gottsel. Thomas die Wahl gestellt würde, wie er Jesus schauen wolle, ob in der Krippe liegend, sitzend unter den Lehrern, dem Volke predigend oder am Kreuze hangend, dann fiel ihm die Entscheidung doch schwer[1]. Jesus gefällt ihm eben überall; auch dieses zeigt, daß er im Wechsel des kirchlichen Jahres das Leben Jesu stets neu mitlebte „Ich will nicht wählen", spricht seine Seele, „ich will hierin nicht frei verfügen, will nicht meiner

[1] De quatuor modis videndi Jesum. »sermo« 11 Pohl III 130ff.

Neigung folgen, noch von eigener Laune mich leiten lassen. Ich will nur eines: auf alle Weise zufrieden sein mit dem, was meinem Herrn Jesus Christus gefällt. Er weiß das Innerste meines Herzens zu durchforschen und unsichtbar zu durchdringen. Er sei mir alles in allem, wie meine Schwachheit es bedarf. Was ihm lieber ist, das tue er frei; wie er sich mir darstellen will, so zeige er sich mir. Alles wird mir lieb sein, wie er es tut. Ich habe ihn ja ganz in jeder einzelnen Weise, wenn ich es recht ansehe; und kein Wandel der Gestalt oder des Alters ändert den Glauben der Wahrheit: Christus ist unteilbar, in all diesen Weisen wahrhaft anzubeten."

So zieht also das Leben Jesu an ihm vorüber im Chore, nicht nur im Kopfe, auch nicht nur im Herzen: recordatio sancta renovata per singulos annos[1]. „Jahr für Jahr erneuert das heilige Gedächtnis". Lange, will er, sollen die Feste nachwirken. „Immer sei dir wieder neu Christi heilige Geburt; nie gehe ohne Betrachtung ein so ehrwürdiger Festtag vorüber. Und wenn auch die äußere Feier mit der Zeit vorübergeht, so soll doch die fleißige Betrachtung nie aus dem Gemüte weichen[2]."

Der Mensch bleibt sich nie ganz derselbe. Auch unsere Betrachtungen nehmen zu verschiedenen Zeiten verschiedenes Gepräge an. Als Thomas von Kempen die „Reden und Betrachtungen" niederschrieb, da war er wohl eines fröhlicheren Gemütes, nicht ganz so feierlich und zurückhaltend wie damals, als er die „Gebete und Betrachtungen" aufzeichnete. Reicher entfaltet sich hier die fromme Phantasie, stärker sind die Affekte, wie ja die „Rede" ohnehin ein Recht hat, anschaulicher und glutvoller zu sein als die sinnende „Betrachtung". Mit der Sehnsucht der Propheten hebt er hier an. Er spricht von der frommen Vorbereitung auf den Advent Christi. Es geziemt sich, jetzt in dieser heiligen Adventszeit der Prophetien über die Menschwerdung Jesu Christi besonders zu gedenken. In diesen Tagen muß man sich große Mühe geben. Die hl. Lesungen, alles, was von Christus geschrieben steht oder gesungen wird, bietet reichen Stoff zur Betrachtung, auch fehlt es nicht an Zeit dazu. Das Offizium ist von den Vätern so wohlgeordnet, und schon die bloße Winterszeit scheint zu sagen, bleibe jeder bei sich und beschäftige sich jeder jetzt Tag und Nacht mit Jesus. Befleiß dich also größerer Andacht in dieser so heiligen Adventszeit, besonders aber vom Tage an, an dem man singt o sapientia. Da sollst du Herz und Seele mit größerem Verlangen zu Christus erheben; denn er ist es ja, dessen Ankunft die heilige Mutter, die Kirche ersehnt. Und wie sollen wir ihm „entgegengehen", wie ihn „aufnehmen, den himmlischen König? Siehe dein König kommt. Glaub an ihn, neig dich vor ihm, liebe ihn, sagt uns Thomas, sehn dich voll Glut danach, ihn zu empfangen! Schmück aus dein Gemach, er will in dir wohnen und sanft in dir ruh'n. Dann bricht die heilige Nacht an. Da hat er ein Kapitel über „die Feste der Seele", davon sei später die Rede. In dieser heiligen Nacht macht er sich auf und „sucht" das Jesuskind. Sucht den Herrn, solange er sich finden läßt, ruft ihn an,

---

[1] sermo 6 Pohl III 94 13f. [2] Ebd. 26ff.

solange er nahe ist! Auf, ihr gläubigen Christen allesamt, eilt herbei zur Feier der Geburt des Herrn! Gekommen ist die heilige Nacht, in der der Erlöser Jesus Christus geboren werden wollte von der glorwürdigen Jungfrau Maria. Christus natus est nobis, venite adoremus, Christus ist uns geboren, kommt, laßt uns ihn anbeten! Wer könnte noch schlafen, wenn die Engel am Himmel singen und die Stimme des Lobes in der Höhe erschallt? Wer könnte zu Bett bleiben, wo alles sehnlichst verlangt, mit Jesus zu jubeln! Nein, sie darf nicht düster sein, diese Nacht: sie werde erleuchtet vom Licht von oben, und in der ganzen Kirche sollen Lichter brennen. Wie muß der gottsel. Thomas diese heilige Nacht empfunden haben! Er singt ihr das Lied, das sonst nur der Osternacht gilt: O vere beata nox: „O wahrhaft selige Nacht, die erfahren durfte Zeit und Stunde, da aus dem Schoße der Jungfrau Gottes Sohn hervortrat, umkleidet mit dem Körper unserer Sterblichkeit." Dann macht er sich auf und „besucht fromm den Jesusknaben" und „weilt an seiner erhabenen Krippe". Er möchte Weihnachten so tief und innig begehen, als wäre es das allerletztemal im Leben und die Vorbereitung zum ewigen Feste im Himmel. Wie freudig ist ihm dieser Tag. Wie wird er Kind beim Kindlein in der Krippe! Wie sehr verlangte ihn, dem Kindlein „kleine Dienste zu tun"! Hier will er bleiben bei Jesus und Maria und dem hl. Joseph. Ein Feuerchen will er anmachen und will es fleißig anblasen. Den Tisch will er decken, Wasser herbeitragen, den Hof reinigen, die Hütte fegen, Ritze und Öffnungen schließen, daß Wind und Wetter nicht hereinschlagen. Die Krippe will er herrichten mit Heu und Stroh, Rosen und Lilien sammeln, Blumen und Gräser herbeitragen, sie zu schmücken. Die Fenster will er auftun in der Frühe, daß der helle Tag hereinschaut und die heiligen Engel herzufliegen und das Haus mit süßem Sang erfüllen. Sorgsam will er die Türe hüten, daß ja Herodes nicht hereinkommt. Den Hirten aber will er freudig öffnen und den Königen, wenn sie kommen, fröhlich entgegengehen. Hier will er sein Testament machen, hier einen ewigen Bund schließen. Hier will er leben und sterben, und alles sei geschehen. Hätte er's nur vorher gewußt, daß sie kämen! Gern hätte er dann Ochs und Esel geführt, den weiten Weg seiner Herrin den Mantel getragen und dem hl. Joseph den Reisesack abgenommen; auch für Unterkunft hätte er gesorgt. Aber da es nun einmal nicht allen gegeben war, das ewige Wort in Menschengestalt, das Kindlein leibhaftig in der Krippe zu sehen, so sucht er es im Glauben zu schauen. Allen ist es ja gepredigt, und wer glaubt und gerettet werden will und lauteren, reinen Herzens herzutritt, erlangt Verzeihung aller seiner Sünden und nach dieser Sterblichkeit das ewige Leben! Wie er sich damit so richtig hineinbetrachtet hat in die „Sehnsucht, Jesus zu sehen und ihn zu küssen", da erfaßt ihn auch das ganze Verlangen nach dem Kindlein. Er „fleht die heilige Jungfrau an, daß sie uns ihren Sohn Jesus zeige." Und Jesus spricht zu ihm: „Schau mich im Geiste, wie mich einst die heiligen Propheten geschaut haben, die vom Glauben erleuchtet verkündet haben, daß eine Jungfrau mich gebären werde. Wer an

mich glaubt, der sieht mich, und wer mich liebt, der besitzt mich. Glaubst du also, so wirst du mich sehen, und liebst du, so wirst du mich besitzen. Nichts soll zwischen dich und mich treten, was die Vereinigung hindert oder die Liebe mindert, die Freiheit benimmt, die Reinheit befleckt, das Herzensinnere beunruhigt". Wieder geht Thomas über zum „Suchen und Finden Jesu im Tempel". Es folgt dann das tiefsinnige Bekenntnis „von den vier Arten Jesus zu sehen". Es war von ihm schon die Rede[1]; mit ihm verläßt er den Weihnachtsfestkreis, Krippe und Tempel, und geht über in den großen Osterkreis, Lehrtätigkeit, Kreuz und Herrlichkeit:

Wir sagten, Thomas sei in keiner Weise Systematiker, auch nicht Systematiker der Liturgie. Das gilt nicht ganz für den dritten seiner sermones, »In nativitate Christi. De Festis Animae« betitelt[2]. Nicht ganz unrichtig hat im Autograph der königlichen Bibliothek zu Brüssel einer am Rande bemerkt — Pohl denkt an Sommalius: „Rede (bzw. Gebet) passend für jedes Fest". Dieser sermo behandelt nämlich grundsätzlich das Verhältnis von Privatandacht und Liturgie, wenigstens soweit Thomas selber dabei in Betracht kommt:

»Lux venit in mundum: das Licht kam in die Welt. Hilf mir, allmächtiger Vater, daß mir nach der Sehnsucht meines Herzens irgend etwas Liebes und Frommes über die Feier des heutigen Festtages deines vielgeliebten Sohnes unseres Herrn Jesus Christus zur Betrachtung sich einstellt, das meine Trägheit zur Andacht und zur Danksagung anregt. Erleuchte mein Herz mit dem unsichtbaren Lichte deiner Weisheit, der du diese hochheilige Nacht durch den Aufgang deines wahren Lichtes aufleuchten ließest und diesen hohen Feiertag mit festlichen Freuden zu begehen bestimmt hast. Denn nichts wird mir wonnig und festlich sein, wenn du nicht selber meinen Geist vorher erleuchtet hast, auf daß er in heiterer Ruhe vor allem Aufruhr der Laster hingerissen werde in der Beschauung des Festgeheimnisses. Seliger Feiertag, wann auch der Geist Wonne verspürt, und mit geistlichem Mahl die Seele, von dir geladen, reichlich erquickt wird. Denn ich habe nicht Festtag, wenn es im Herzen nicht Festtag ist. Aber gerade deswegen wird ja so oft äußerlich gefeiert, damit lieblicher und angenehmer innerlich Feiertag sei. Denn die äußeren Feste sind die Erwecker der inneren Feste und in etwa ein Vorgeschmack der ewigen Freuden. Wenn also zu den äußeren Feiern mein innerer Mensch wohl harmoniert und sich mitfreut, dann scheint es mir kein bloßes Simplex-Fest zu sein, sondern Duplex; denn was äußerlich vollführt wird, wird innerlich heiliger beobachtet. Es gibt auch ein Duplex maius-Fest und auch ein Sollemne. Das versteht ein geistlicher, andächtiger Mensch gar wohl, der solches im Geist und in der Wahrheit zu feiern pflegt. Denn ein geistlicher Mensch beurteilt alles. Und wie sehr ein Fest des Herzens vom andern verschieden ist und durch sonderliche Seligkeit sich auszeichnet, das weiß, durch süße

[1] Siehe oben S. 423 f. [2] Pohl III 76—83. Leider ist dieser lehrreiche »sermo« in der genannten Übersetzung, wie in ihrer Neuauflage (von 1907!) nicht enthalten; wir geben ihn schon deshalb nahezu ganz wieder.

Erfahrung sattsam belehrt, die Seele, zu der Jesus kommen und am Festtag in Gnaden sich kundtun wollte. Er ist es ja, für den die Hauptfeste feierlich begangen werden. Glücklich die Seele, der er begegnet, der er gewährt, ihn fröhlich zu schauen!

Ich vermeine aber, daß die Seele nicht immer mit gleicher Glut der Andacht zu Gott hingezogen, noch gleicherweise von ihrem Geliebten heimgesucht wird. Und so lassen sich je nach den geringeren oder tieferen Heimsuchungen nicht unpassend verschiedene Festgrade aufstellen, so zwar daß dann Duplex-Fest in der Seele ist, wenn nach dem Propheten David Geist und Fleisch gleichzeitig im lebendigen Gotte sich freuen, wenn das Herz solche Freude in sich ergossen empfindet, daß es sie nach außen durch Worte und Bewegungen kundtun muß und seine Lust darin findet, Gott fromm zuzujubeln in Hymnen und Liedern. Dann aber wird Duplex maius gehalten, wenn im inneren Menschen so große Berauschung und im äußeren so fühlbares Entzücken ist, daß die menschliche Schwachheit solches vor Liebesglut nicht zu fassen und zu ertragen vermag. Es läßt sich auch durch keinerlei Worte bezeichnend ausdrücken, was die Seele an solch einem Feste in sich vorgehen spürt, wann Gott sie heimsucht. Mit Schweigen ist es vielmehr zu bedecken, wenn einmal dergleichen von Gott zu verspüren gestattet wird.... An diesem Feste werden die Altarflügel aufgetan und die Reliquien der Heiligen zur Schau gestellt. Denn solch einer liebenden Seele tun sich die verborgenen Tiefen der Schrift auf und die Geheimnisse des himmlischen Vaterlandes werden ihr zu sonderlichem Troste enthüllt, der Zustand der Heiligen und der ewige Lohn im Himmel. O großes und wonnigliches Fest, nicht allen, sondern nur wenigen zu feiern verstattet. Wie fern sind solche Feiern den Liebhabern der Welt, die bloß Irdisches verkosten und bloß auf Äußeres schauen....

Aber wann hat die Seele festum sollemne, Hochfeiertag? Daß es mir doch einer sagen könnte und zuteil werden ließe! Wenn es sich überhaupt sagen läßt, was so tief und verborgen ist, daß es mit allen vorausgehenden Berührungen der Seele keine Berührung mehr hat (ut ab omnibus praecedentibus motibus sit remotum). Wenn also die Seele in der Verzückung des Geistes aller gegenwärtiger Dinge und ihrer selbst vergessend nur noch Gottes eingedenk ist und von aller körperlichen Vorstellung frei hinübergegangen ist in den Abgrund des göttlichen Lichtes, Ewiges schauend: wer wollte leugnen, daß sie dann Hochfest feiert, die sie von den Strahlen der ewigen Sonne erleuchtet über allem Geschöpflichen steht, so vornehm erhoben (tam eleganter suspensa). Das aber scheint alles mehr zur Glorie der ewigen Seligkeit zu gehören als zum Elend des gegenwärtigen Lebens. Jetzt also haben wir eher den bloßen Namen und die Erinnerung von Hochfesten als deren Erfahrung. Denn seine volle Klarheit ist den Heiligen im Himmel vorbehalten. O Fest über alle Feste, wo Menschen und Engel einmütig versammelt Gott loben den Dreieinen und Einen. Wie feierlich singen sie dort, wie süß jubeln sie, wo sie Gott immerfort gegenwärtig haben, ihn klar betrachten und voll Entzücken schauen. Wahrhaftig, denke ich dieses Jubels und

des ewigen Hochfestes im Himmel, dann mißfällt mir alle frohe Feier der gegenwärtigen Zeitlichkeit. Zu jener Hochfeier also, zu diesem ewigen Festtag, der in seiner Größe weder begriffen noch beschrieben werden kann, soll unsere ganze Andachtsglut heftig verlangen und angeregt werden, so oft auf Erden Feste feierlich begangen werden. Daher sind alle unsere Feste eher Vorspiele jenes himmlischen Festes als wahre Feste zu nennen. Hier indessen wird im Lichte des Glaubens begonnen, dort aber im Glorienlichte alles vollendet. Denn dort herrscht Engelslob und heiliger Seelen lieblicher Gesang. Dort freuen sich alle einmütig in der Gegenwart ihres Schöpfers. Mit uns aber ist es gut bestellt, wenn uns bisweilen ein klein wenig davon zu verspüren vergönnt wird.... O wie kurz und wenig ist, was wir festlich begehen, wie unvollkommen und dunkel, was wir feiern! Solange wir nämlich die Finsternis unserer Vergänglichkeit tragen, solange wir in unserem sterblichen Leibe leben, begreifen wir kaum etwas klar von dem Lichte der Unsterblichkeit und dem unumschriebenen Geist. Denn kaum eine Nacht und einen Tag und unser Hochfest ist wieder vorüber. Denn unsere Schwachheit vermag nicht lange in Andacht zu verweilen. Und wenn nur der größere Teil der Zeit geistlichen Weisen gewidmet wäre und weniger in Anspruch genommen wäre von äußeren Besuchen.... Aber wir sind nun einmal Pilger und Fremdlinge auf Erden,... und Feste zu feiern ist mehr Sache der Himmelsbürger als der vertriebenen Söhne Evas. Damit wir jedoch in unserem Elend nicht erlägen und erdrückt würden und der himmlischen Wohltaten vergäßen, hat Gottes Weisheit fürgesorgt und die heilige Mutter die Kirche angeordnet, daß in Sehnsucht der Seele die Festtage Christi und der Heiligen alljährlich feierlich begangen werden. Dadurch soll die Andacht geweckt, der Glaube erwärmt und die Liebe gemehrt werden. Denn umso andächtiger wird einer die Feste begehen, umso würdiger Gott in seinen Heiligen ehren, je mehr er voranschreitet im Geiste und sein Herz weitet in der Liebe zur Ewigkeit. Deshalb kam ja das Licht in die Welt, daß es uns den Weg zum Himmel wiese. Unser Herz wollte es zur Liebe zu ihm entzünden und aus allem Irdischen herausziehen, uns das Licht der Weisheit geben und die Finsternis des Irrtums verscheuchen, um uns zugleich mit sich des Reiches teilhaft zu machen, zu Söhnen der Gnade und Genossen der ewigen Herrlichkeit. O herrliches Licht, vom Vater erzeugt; o erhabene Weisheit Gottes, in dieser Nacht von der Jungfrau geboren: laß mich dir fromm und würdig Dank sagen, laß mich deinem Namen kräftig psallieren, ehrfürchtig mich neigen, demütig kniebeugen, ehrend anbeten, und mit den heiligen Engeln im Himmel Gloria in excelsis hochfestlich dir singen. Denn dir gebührt Lob und Ehre, Herr, der du zu unserem Heile Mensch werden wolltest. Amen."

In ähnlich grundsätzlicher Art redet Thomas von der Liturgie bzw. seinem Verhalten ihr gegenüber auch anderen Orts. Bekannt ist die Stelle der „Nachfolge Christi" [3(4)10], es könne jeder Religiose zwar täglich und stündlich durch die liebende Betrachtung des Geheimnisses

der Menschwerdung Christi und seines Leidens heilsam und ohne Hindernis geistig zur Kommunion kommen, und doch sei es gut, den Fronleichnam des Erlösers an bestimmten Tagen und zur festgesetzten Zeit mit glühender Andacht auch sakramental zu empfangen: wer sich aber nicht anders vorbereite, als wenn das Fest da ist oder die Gewohnheit dazu zwingt, der werde oftmals unvorbereitet sein. Ganz ausführlich verbreitet Thomas sich über diesen wichtigen Punkt der Vorbereitung auf die Feste und die sakramentale Einigung mit Jesus als ihren Höhepunkt in seinem gewöhnlich de solitudine et silentio genannten „Brief an einen seines Amtes Enthobenen"[1]. „Es geziemte sich", sagt er dort, „sehr für einen Religiosen, zu bestimmten heiligen Zeiten des Jahres wie im Advent des Herrn und in der Fastenzeit und an gewissen anderen Tagen, nämlich an Freitagen, so streng er es vermag von Gesprächen sich zu enthalten. Außerdem sollte er auf größere Hut des Herzens und Mundes zugleich bedacht sein an den Vigilien und den großen Festen der Heiligen, auf daß er so mit gehöriger Ehrfurcht und würdiger, soweit das unser Zustand gestattet, wohlvorbereitet auf die kommenden Feste, am heiligen Tage das hochheilige Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn mit großer Sehnsucht und reiner Freude empfange." Wie wird in Thomas' Augen der Feiertag feierlich gerade durch den Empfang der heiligen Eucharistie! „Es ziemt sich vor allem für jenen Tag, an dem wir Christus im Sakramente zu Gast in unser Herz aufnehmen, heiligerer Hut uns zu weihen und wenigstens einen frohen Tag mit ihm zu verbringen, die wir so viele Tage und Stunden seiner Umarmung entrissen werden. Es wäre nicht allzu verwunderlich, wenn dann eine fromme Seele ganz bei ihm wäre, wo doch auch er nicht nur halb, sondern ganz zu ihr kommen wollte."

Für Thomas gibt es naturgemäß eine fruchtbare Spannung, aber ebenso naturgemäß keinen Riß zwischen Privatandacht und Liturgie. Er lebt das Kirchenjahr in Chor und Kirche mit. Aber er bereitet dieses Erleben vorher persönlich vor in seinen Übungen, ist mit ganzer Seele dabei in seinem Vollzuge und läßt es nachher lange nachhallen in seinen Betrachtungen. Derselbe Mann, der sich den genannten Ausspruch der Altväter zu eigen macht: „Denk, Gott und du allein wäret in der Welt, dann wirst du viele Ruhe haben"[2], schreibt im selben Atem: „Hochverdienstlich ist es, den heiligen kanonischen Tagzeiten beizuwohnen und das Gotteslob freudig zu verrichten mit vielen Brüdern in der heiligen Kirche"[3]. Er kann sie nicht leiden, „die zu spät in die Kirche kommen und zu früh hinausgehen, die kurze Messen lieben und lange Essen üben"[4], und prägt die Formel: „Ein frommer Chorbesucher ist einzig auf Gott und sich bedacht, als wäre er schon entrückt und entzückt im himmlischen Chore"[5]. Dabei ist seine Andacht keineswegs verstiegen und weltfern. Er will praktische Übung des Lebens Jesu, nicht nur betrachtende Feier das ganze Jahr hindurch. Er weiß, daß geschrieben steht: „Was ihr einem von meinen

[1] Pohl IV 437 ff. [2] De disciplina claustralium Kap. 7 Pohl II 296 17 f. [3] Ebd. Kap. 8 298, 29 ff. [4] Ebd. 300 19 ff. [5] Ebd. 298 8 ff.

geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan". So übt er in seinem Kloster Weihnacht: „Wer an Stelle eines schwachen kranken Bruders liest oder singt, der spielt fröhlich Zither vor der Krippe des Herrn. Wer andächtig betet und von leckeren Speisen sich enthält und dem Eigengute entsagt, der bietet mit den drei Magiern drei kostbare Gaben Jesu in Händen dar[1]." Wenn er in der Nacht zum Aufstehen geweckt wird, tut er die Augen auf und spricht zu sich: „Steh auf, steh auf, der du schläfst, und erleuchten wird dich Christus, der einen Kranz versprochen hat, denen die wachen und beten." Wenn es dann das zweitemal klopft, spricht er alsbald: „Siehe Jesus, der Bräutigam kommt, geh hinaus ihm entgegen! Wer zu spät kommt wird beschämt und des Segens entbehren." Schlägt es zum Chore ab, betet er mit den Magiern, die dem Sterne folgen: „Das ist das Zeichen des großen Königs; laßt uns gehen und ihm unsere Gaben bringen: Gold, Weihrauch und Myrrhe"[2]. Er will, daß wir freudig singen und eifrig im Chore mittun. Aber er will keinen Überschwang. Darüber hat er ein eigenes Kapitel „Über die Diskretion, die bei aller geistlichen Übung einzuhalten ist;"[3] aus ihm sei einiges entnommen als Abschluß dieses kleinen Versuches, dem vieles beizufügen wäre. „Gott verlangt von dir nicht die Zerstörung deiner körperlichen Gesundheit, sondern Beherrschung deiner schlimmen Anlagen. Heute rennen und morgen müd daliegen, das heißt man nicht auf dem Wege Gottes Fortschritte machen, sondern sich zu Grunde richten und den Fortschritt verhindern. Heute so laut singen, daß man morgen sich nicht mehr hören lassen oder kaum den Mund aufmachen kann, das heißt man nicht Gott loben, sondern andere im Chore stören." Ist der Chor, bzw. die äußere liturgische Gemeinschaft als solche auch nicht der letzte Quell des Lebens, so ist er doch sein großes Regulativ. Darum Thomas' Regel: „Halte dich an die gemeinsame Ordnung und meide alle Art von Sonderlichkeit!"[4]

Spannung und Entspannung drängt Thomas zusammen in sein „Gebet um glückliche Vollendung in den Tugenden."[5] Er ist Mystiker und Liturgiker zugleich, daher die bezeichnende Bitte: „Laß es nicht zu, daß Satans Vorspiegelung mich täusche, laß mich nicht hingerissen werden durch falsche Wonne, laß mich nicht durch meine private Andacht heraustreten aus der Gemeinschaft. Laß mich aber auch nicht zusammenbrechen durch maßloses Mittun; sondern gib, daß ich alles mit Diskretion vollbringe, ohne klugen Rat nichts anstrebe, mit Ehrfurcht und Scheu in deiner Gegenwart rein und frei ohne alle Leidenschaft und Anhänglichkeit an die vergänglichen Dinge einherschreite. Gib mir einen demütigen und stillen Geist. Laß mich nie ausgegossen und maßlos sein ... Laß mich alles Äußere nach Ort und Zeit richtig vollbringen, daß es mir nicht zum Schaden für mein Inneres wird. Alles Mühen und Handeln für dich getan, soll mir neue Hilfe und Führung sein, nachher um so freier dir zu dienen."

---

[1] Hortulus rosarum Kap. 17 Pohl IV 42 7 ff. [2] Hospitale pauperum Kap. 19 Pohl IV 234 f.; der letzte Gebetsgedanke schon in der „Jungfrauen-Regel" enthalten Kap. 8 Pl. 88 1060. [3] De disciplina cl. Kap. 9 II 301 ff. [4] Ebd. S. 302 20 ff. [5] Ebd. Kap. 10 S. 303 ff.

Kleine Beiträge und Hinweise

Liturgie und Volksseelsorge.

Eine beliebte Waffe, mit der die Gegner der liturgischen Bewegung kämpfen, ist die Behauptung, die Vertreter des liturgischen Apostolates wendeten sich nur an die Gebildeten, sie hätten dem Volke nichts zu bieten und zerrissen infolgedessen die kirchliche Gemeinschaft. Dieser Vorwurf war von Anfang an unbegründet. Zahlreiche liturgische Wochen fanden statt in öffentlicher Pfarrkirche unter Beteiligung aller Stände. Eine Reihe von Instruktionskursen wurden eigens für weniger gebildete Volkskreise gehalten. Der Episkopat hat das liturgische Apostolat gebilligt, gutgeheißen und mit Freuden begrüßt. Die berufenen Volksseelsorger wurden bei vielen Gelegenheiten zur Mitarbeit eingeladen. Man denke nur an die liturgischen Kurse für Geistliche vom 5.—9. September 1921 in Maria-Laach, Ende Juli 1922 im Missionshaus St. Rupert bei Salzburg und in diesem Herbst erst in der österreichischen Hauptstadt, oder an die Diözesansynoden von Freiburg 1921 und Köln 1922, oder an die Aufsätze im Oberrheinischen Pastoralblatt 1921 (3 u. 4) und im Kölner Pastoralblatt 1922 (7 u. 8), von den neuesten Tagungen zur Förderung liturgischen Lebens in Deutschland und besonders in Österreich — davon wird nächstens einmal genauer berichtet — sowie von den mannigfachen Anregungen in den „Stimmen der Zeit" oder in unserer und anderen Zeitschriften gar nicht zu reden.

Am besten werden Vorurteile widerlegt nicht durch Worte, sondern durch Taten. So ist die Herausgabe der „Liturgischen Volksbüchlein" seitens der Abtei Maria Laach, so klein diese äußerlich sind, eine Tat. Das hohe Lob, das den vier ersten Bändchen seinerzeit in dieser Zeitschrift (1922 S. 301) zuteil wurde, gilt auch den soeben erschienenen vier weiteren Bändchen. Nunmehr liegen neben der „hl. Taufe" (1), dem „hl. Sakrament der Ehe" (2), dem „Versehbüchlein" (3) und dem „Begräbnis eines Erwachsenen" (4) vor: „Mutter und Kind", Gebete und Segnungen nach dem römischen Rituale (5); „Auf den Weg des Friedens", ein Reisebüchlein nach Brevier, Rituale und Missale (6); „Frohe und ernste Tage", ein Hausbüchlein nach dem römischen Rituale (7); und „Die Chormesse" (8)[1]. Dieses letzte ist im Gegensatz zu den sonst nur deutsch gehaltenen „Volksbüchlein" deutsch und lateinisch (s. oben S. 394 Anm. 1). Die Ausstattung hat gegen früher gewonnen; das an dieser Stelle seinerzeit beanstandete Christusmonogramm z. B. ist einer zarten Gemme des Guten Hirten gewichen. — In weit höherem Sinne als die Herausgabe der „Volksbüchlein" muß aber als „Tat" bezeichnet werden und zwar als eine bedeutungsvolle und gewiß segensreiche die eben erfolgte Veröffentlichung eines umfangreichen, prächtigen Liturgischen Volksbuches „Die betende Kirche"[2], herausgegeben durch die gleiche Abtei. Maria Laach hat sich hierdurch den Dank des kathol. Volkes und seiner Seelsorger in hohem Maße verdient.

Am liturgischen Volksbuch und der Abfassung seines Textes haben sich eine Reihe von Laacher Mönchen beteiligt. Abt Ildefons Herwegen selbst stellt ein Wort „zum Geleit" an die Spitze, in dem er die tragenden Gedanken des Werkes hervorhebt. „Unser Buch will als Volksbuch dem Wunsche vieler, in die Gesamtheit des liturgischen Gebetslebens Einblicke zu gewinnen, entgegenkommen ... Nicht ein wissenschaftlicher, ein praktischer Zweck war für uns maßgebend: wir erstreben mit dem vorliegenden Buche die Einführung der Gläubigen ins religiös-kirchliche Leben aus dem Geiste der Liturgie".

Freilich ein Volksbuch in dem Sinne, wie etwa die Werke von Alban Stolz Volksschriften sind, ist die Gabe der Mönche vom Laacher See nicht. Sonst hätten sie nicht

[1] kl. 12°. Kartoniert Heft 5 u. 6 je M. —.40; Heft 7 M. —.50; Heft 8 M. 1.—, geb. in Leinen M. 1.60. sämtlich Freiburg 1924, Herder.

[2] Abtei Maria Laach, Die betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch. Mit 24 Bildertafeln. Lex. (XVI u. 510 und 24 S.) Berlin [1924], St. Augustinus-Verlag.

beginnen dürfen mit einem Kapitel, das überschrieben ist „Wesen und Bedeutung der Liturgie". Das klingt stark an den Ton eines theologischen Lehrbuchs an. Ein Volksschriftsteller hätte wohl mit der Taufe angefangen und hätte seinen Lesern gezeigt, wie wunderbar einfach und doch wie großartig poetisch und dramatisch und zugleich wie gedankentief und offenbarungsreich die betende Kirche uns selbst in das Heiligtum der Liturgie einführt. So aber zeigt P. Ambrosius Stock, wie die Kirche der weiterlebende Christus ist und wie in der Liturgie sich Christi Erlösungswerk täglich erneuert. „Die Liturgie ist der Gottesdienst, den der mystische Christus dem himmlischen Vater darbringt" (S. 25). Diese Begriffsbestimmung klingt sehr einfach. Richtig verstanden scheint sie mir aber die vollständigste und tiefste und damit die beste zu sein, die ich bisher gelesen habe. Sehr gut ist auch der Hinweis auf die bedeutungsvolle Rolle, die die Pfarrei im liturgischen Leben spielt (S. 24). Diese Sätze allein müßten das törichte Gerede vom Zerreißen der kirchlichen Gemeinschaft durch die liturgische Bewegung zum Schweigen bringen.

Es folgt dann ein Kapitel über das Kirchengebäude, seine liturgische Bedeutung und seine Stilgeschichte. Die rein kunstgeschichtlichen Teile stammen aus der Feder des P. Adalbert Schippers. Die Ausführungen über die Stellung der Baustile zur Liturgie hat P. Ambrosius Stock geschrieben. Die folgenden Sätze über die Gotik werden den Verehrern des Hochmittelalters und seiner Bauten wenig Freude machen: „Weiter als die Gotik konnte man sich nicht vom liturgischen Gemeinschaftsideal entfernen; größere Zugeständnisse dem einzelnen zu machen und dabei doch noch im Rahmen des katholischen Kirchenbegriffs zu bleiben, weiter den Innenraum als Raum zu verflüchtigen und gleichwohl noch einen katholischen Kultraum zu schaffen, war nicht möglich. Damit war auch einer Weiterentwicklung des gotischen Stils ein Ziel gesetzt. Eine Gesundung war nur auf dem Wege einer Neuschöpfung möglich, die auf die alten Bauprinzipien zurückgriff." Das geht etwas gegen die landläufigen Begriffe. Was er aber sagen will, weiß der Verfasser solid zu begründen.

Bei der Würdigung der Baustile mußte der Altar und seine Stellung im Raum schon in die Betrachtung mit hereinbezogen werden. Über seine Ausstattung, über die liturgischen Gefäße und Kleidungsstücke, über die Kirchengeräte und sonstige Ausstattung des gottesdienstlichen Raumes verbreitet sich P. Joannes Vollmar. Der bildenden Kunst werden also über 100 Seiten des Werkes gewidmet. Dagegen muß es Befremden erregen, daß diejenige Kunst, die mit der Liturgie inniger als alle anderen Künste verbunden ist, nämlich die Kirchenmusik, in einer Anmerkung erledigt wird (s. A. 11), das ist ein Mangel, für den wir uns trösten lassen müssen durch das Versprechen, in der 2. Auflage werde ein eigenes Kapitel über die liturgische Tonkunst handeln (ebd.).

Den Höhepunkt seiner Bedeutsamkeit erreicht das liturgische Volksbuch mit den drei Kapiteln über die Feier der heiligen Messe von Abt Ildefons Herwegen, über das Gebet der Kirche von P. Odo Casel und über das Kirchenjahr von P. Simon Stricker. Das Kapitel über die Feier der heiligen Messe behandelt zwar alles Wesentliche, aber mit einer solch gedrängten Kürze, daß der Wunsch aufsteigt, der Verfasser möchte in einer neuen Auflage mit Rücksicht auf die pädagogische und seelsorgerliche Bedeutung gerade dieses Kapitels seine gedankentiefen und formvollendeten Ausführungen in einigen Partien etwas erweitern. Zu diesen Partien rechne ich den Abschnitt, der überschrieben ist „Der Opfergang". Die traditionelle Lehre von den drei Hauptteilen der Eucharistiefeier ist hier verlassen. Der „Opfergang" wird als eine Art Auftakt zur Opferhandlung aufgefaßt. In dem sehr beherzigenswerten Aufsatz „Seelsorgerlehren aus dem Eucharistischen Kongreß in Amsterdam" („Die Seelsorge". Jahrg. 2, Heft 7) schreibt St. Stephan: „Wir dürfen nicht länger dulden, daß unser Volk zum heiligen Meßopfer nur kommt, um zu beten, da es solches außerhalb der heiligen Messe auch tun kann; auch nicht um bloß eine Pflicht zu erfüllen, wie man etwa Kirchensteuer zahlt . . ., sondern wir müssen darauf drängen, daß es mit dem Priester wirkliche Opferarbeit leistet". Und dann: „Wir dürfen nicht länger

zusehen, daß ... ein Hauptteil, die sogenannte Opferung, kaum zum Bewußtsein des Volkes kommt." Gerade bei dem Teil, den wir gewöhnlich „Opferung" nennen, soll das Volk seine Opfer darbringen, die nachher in Christi Opfer verwandelt und dadurch Gott unendlich wohlgefällig werden. Da soll die Kirche nach dem Worte des hl. Augustinus (de civ. Dei 10, 20) „lernen, sich selber opfern". Umsomehr muß diese aktive Opfertätigkeit des Volkes betont werden, je seltener heute der symbolische „Opfergang" den Gläubigen zu äußerer Aktivität Gelegenheit und eine deutliche Erinnerung an die innere Erweckung der Opfergesinnung bietet, und je mehr immer noch die Unsitte besteht, die Opferung im Kredogesang verschwinden zu lassen.
In den beiden Schlußkapiteln behandeln die P. P. Thomas Michels und Gregor Böckeler „Die Sakramente" und „Die Sakramentalien". Hier werden hauptsächlich die liturgischen Texte geboten und nur wenige kurze erklärende Bemerkungen eingestreut. Diese Kürze bedauert der Leser namentlich in dem Kapitel über die Sakramente. Auffallenderweise wird S. 415 und dann wieder S. 473ff. das heilige Offizium unter die Sakramentalien gezählt.

Im Namen des katholischen Volkes und seiner Seelsorger sei der Abtei Maria Laach der wärmste Dank für ihre herrliche Gabe ausgesprochen. Möge das liturgische Volksbuch wirklich ein Buch in der Hand des Volkes werden und vielen Tausenden Anleitung geben, mehr als bisher mit der Kirche zu leben und zu beten und mit beiden Händen zu schöpfen aus den Quellen des Heiles!

Gewiß werden auch die Seelsorger aus der „betenden Kirche" viel Anregung und Belehrung gewinnen. Denn auch in der Ausbildung und Erziehung des Klerus könnte und sollte die Liturgie eine mehr zentrale Stellung einnehmen. Dieser Gedanke hat die Konferenz der österreichischen Theologieprofessoren, die am 2. und 3. Oktober im Missionshaus St. Gabriel bei Wien stattfand, zur Aufstellung folgender Leitsätze[1] veranlaßt: 1. In Anbetracht der Bedeutung der liturgischen Bewegung für die religiöse Volkserneuerung und des stets mehr wachsenden Umfanges des liturgischen Stoffgebietes ist es wünschenswert, daß die Liturgik im Rahmen des theologischen Unterrichts als ein eigenes Lehrfach eingeführt werde. 2. Das Lehrfach der Liturgik soll sich befassen: a. mit der historischen Entwicklung, b. mit dem Ideengehalt, c. mit der pastoralen Auswertung der Liturgie, d. mit den wichtigsten technisch-praktischen Anleitungen, indes die Rubrizistik nötigenfalls in geeigneter Weise außerhalb des liturgischen Lehrfaches gelehrt und geübt werden soll. 3. Die Seminarleitungen mögen darauf hinwirken, daß die Alumnen zum vollen Verständnis der Liturgie und zum Mitleben mit ihr angeleitet werden sowohl bei den Hausbetrachtungen wie auch durch freie liturgische Stunden, Konferenzen, um ihnen Gelegenheit zu geben, sich selbst zu bilden, und um sie fähig zu machen, das Volk liturgisch zu erziehen. 4. In Ansehung der modernen liturgischen Bewegung und ihrer Bedeutung für die religiöse Volkserneuerung erscheint es höchst wünschenswert, daß sich die Liturgikdozenten zu einheitlicher Stoffbehandlung, zumal zu einheitlicher Anleitung zur seelsorgerlichen Auswertung der Liturgie zusammenschließen, damit so die liturgische Bewegung Österreichs vom Mutterboden der Seminarien aus gleichmäßig aufblühe. 5. Für einen zweckentsprechenden liturgischen Unterricht sind zumindest zwei Wochenstunden durch zwei Semester erforderlich.

Möge unser deutscher Klerus vom österreichischen Vorbild lernen, aus dem Geiste der Liturgie sich selbst zu erneuern und aus dem gleichen weitherzigen Geiste der Liturgie den Nachwuchs in den Knabenkonvikten und Priesterseminarien zu erziehen! Dann wird es sicher viel leichter möglich sein, auch das große, sehnsüchtig erwartete Werk zu vollbringen: unser deutsches Volk zu erneuern im Geiste der betenden, opfernden und segnenden Kirche!

P. Fidelis Böser (Beuron).

---

[1] Nach der Salzburger „Katholischen Kirchenzeitung" Nr. 42 (vom 16. Oktober 1924).

Von den irischen Glaubensboten.

Die Tätigkeit der Missionäre und anderer irischer »Peregrini« auf dem europäischen Kontinent und die Rolle irischer Heiliger in der Tradition des Volkes, in seinen Liedern, Ortsnamen und Gebräuchen, das ist der Gegenstand eines 150 Seiten starken, in bestem Druck erschienenen Buches von P. L. Gougaud O. S. B.[1] Beide Teile stützen sich auf ein fleißiges Quellenstudium und historische Unterlagen und halten sich frei von der Aufnahme legendärer oder sagenhafter Überlieferungen. Der gelehrte und gründliche Verfasser ließ sich nie verleiten durch bloße Phantasie, und im Gegensatz zu anderen, die dasselbe Gebiet betraten, ließ er sich auch nicht zu Lobpreisungen hinreißen, die nicht durch das unbestreitbare Zeugnis verbürgter Geschichte gerechtfertigt sind. Und dies trotz seiner großen Liebe zum Volk und Stoff seiner Arbeit, die sich unwillkürlich dem Leser mitteilt. Nicht Phantasien sondern Tatsachen zu geben, bildet das Leitmotiv der Abfassung, und diese Tatsachen verkünden besser als Worte den Ruhm, den sich die grüne Insel, Irland, in nahezu 400 ertragreichen Jahren erworben hat. Der Feuereifer und die Begeisterung dieser Auserwählten spricht sich aus in den Leitworten, die ihnen Kriegsruf waren: „Aus Liebe zu Gott, für Jesus Christus; im Namen des Herrn; aus Liebe zum Namen Christi!" Jene heilige Glut, jener göttliche Idealismus, welche der Gegenwart so ganz verloren gingen, ließen ihre Herzen aufleuchten in hehrer Leidenschaft, die Opfer und Mühsal weder ersättigen noch dämpfen konnten. Sie fühlten sich hinreichend belohnt, wenn sie die Nacht des Heidentums dem Lichte der Lehre Christi weichen und den Garten Gottes in Rosenbüschen aufblühen sahen. Dieser apostolische Eifer ist Ausfluß jenes starken monastischen Geistes, der die leuchtenden Tage von Irlands völkischem Hochstand kennzeichnet. Das Beispiel dieser Männer wirkt fort im irischen Volk von heute, das überall, wo England seine Flagge hißte, das Banner des Kreuzes wehen ließ. Wer heute den Spuren jener »Peregrini« (Bahnbrecher und Wanderlehrer aus fremdem Land) folgt in den Ländern von Marne und Mosel, Rhein und Donau bewässert und befruchtet: in Frankreich, Deutschland, Österreich und der Schweiz, wer dort Leben und Wirken jener Berufenen an Ort und Stelle studiert, wird ihre Namen im Herzen und auf den Lippen des Volkes gesegnet finden, dessen Ahnen sie Christi Heil und Leben gegebracht haben. Er wird Kirchen und Kapellen, Städte und Burgen, Brunnen und Quellen schauen, die ihre Namen tragen. Eine ganze Anzahl volkstümlicher kirchlicher Bräuche, Weihen und Rundgänge führen noch auf sie zurück. Der neuen Jugend in den Kollegien und Seminarien, in den Konvikten und Klöstern möge das Vorbild dieser Heiligen und Glaubensboten zu ursprünglicher innerer Heiligkeit verhelfen, der Voraussetzung zu allen geistigen Großtaten. Es möge ihr verhelfen zur Erweckung jener Ideale, die leider nicht mehr im alten Lichte leuchten und die doch der Welt so bitter not tun, wo wir einer Zukunft gegenüberstehen voll dräuender Gefahren und schwerwiegender Aufgaben.

Wir haben uns mit Absicht im großen und ganzen an das Vorwort gehalten, das P. Augustin O. S. F. C. aus Davos-Dorf als Geleitwort in freundschaftlicher Gesinnung dem Verfasser und zum Dank für den Genuß, den er daraus zog, dem Buche mit auf den Weg gegeben hat. Seine Feder ist eine berufene und seine Meinung teilen wir vollständig. Möchte sich für das interessante kleine Werk, für das sich hier in V. Collins ein gewandter Übersetzer ins Englische gefunden hat, auch ein deutscher Übersetzer finden, der auch uns vertraut macht mit den gottbegnadeten Männern und Frauen, mit jenen heimatlosen »Peregrini«, die uns unsere Heimat erst recht teuer gemacht haben.

C. Stigler (Beuron).

---

[1] **Gougaud D. L., O. S. B., Gaelic Pioneers of Christianity.** The Work and Influence of Irish Monks and Saints in continental Europe translated from the French by Collins. Gilland Son Ltd. 50 Upper O'Connell Street, Dublin, 1923.

Bücherschau

Leben Jesu

Reatz, Dr. Aug., Prof. der Theologie in Mainz, **Jesus Christus.** Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. gr. 8° (VIII und 354 S. mit Titelbild). Freiburg i. Br. 1924, Herder. Geheftet M. 5.50; gebunden in Leinwand M. 7.50

Es unterliegt keinem Zweifel: wir Katholiken haben eine große Mission zu erfüllen an der heutigen Menschheit, wir müssen ihr den Heiland wiederschenken, den wahren, ganzen Jesus Christus, wie er einst gelebt hat und wie er heute noch in unserer Mitte lebt und wirkt. Das ist gewiß keine leichte Aufgabe; denn die modernen Menschen wissen viel über Jesus von Nazareth, soviel wie einst das Spätjudentum über den Messias wußte; darum erkennen sie ihn nicht.

Der Verfasser des oben genannten Werkes hat sich hineingearbeitet in dieses viele Wissen; er kennt die Christus-Probleme und nimmt selbständig Stellung zu ihnen. Doch er bleibt nicht auf der Ebene der Probleme stehen; denn der Buchstabe tötet, und der Kampf um den Buchstaben tötet noch die Toten. Die Probleme dienen ihm zum Anlaß, in den Geist Christi einzudringen, den Geist, den die bloßen Vielwisser über Christus nicht schauen dürfen. Von hier aus zeigt sich klar, wie manchmal schon die Fragestellung der heutigen Wissenschaft verkehrt ist, wie bitter not es tut, sich erst einzufühlen in die Eigenart Jesu. Das ist ja nötig gegenüber jedem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung; Christus aber ist eine Welt für sich. Dann erst ist es möglich, von Erkenntnis zu Erkenntnis voranzuschreiten. Einsicht fügt sich zu Einsicht, bis schließlich die volle Wahrheit überzeugend vor der Seele steht. Schulmäßig ausgedrückt handelt es sich hier um ein geschicktes Geltendmachen einer Fülle von Kongruenzbeweisen, welche die vollgültigen Beweise erst vorbereiten und ihnen zum durchschlagenden Erfolge helfen. Die Beweise selbst aber entstammen geläutertem theologischem Wissen.

Doch der Verfasser müht sich wie gesagt vor allem um den Geist Jesu. So eröffnet er positive Erkenntnisse, die auch den apologetisch weniger Interessierten erfreuen werden. Das gilt schon vom ersten Hauptteil über Leben und Persönlichkeit Jesu, ebenso vom dritten, der die messianische Stiftung (Die neue Gesellschaft; Der neue Heilsweg) behandelt, ganz besonders aber vom zweiten: Die messianische Verkündigung. Es wird uns Menschen ja nie gelingen, die unendlich reiche und tiefe Geisteswelt Jesu zu ergründen. Jeder schöpft, soviel sein eigenes Gefäß zu fassen vermag. Der Verfasser sucht in die Tiefe der Gedankenfülle Jesu vorzudringen, namentlich auch die Eigenart seiner Verkündigung aufzuzeigen. Wir erwähnen nur folgende Punkte: Das Neue am christlichen Gottesglauben; Die fürsorgende Vatergüte; Die göttliche Vatergüte als fordernder und mitteilender Gotteswille; Das neue Gottesvertrauen; Der Gottesreichsbegriff Jesu; Die Vergeistigung der eschatologischen Erwartungen (die Ausführungen hierüber und über die Parusie sind besonders bemerkenswert); Persönlichkeit und Gemeinschaft im zukünftigen Gottesreich; Sündenvergebung und Sündentilgung durch Jesus; Jesus und die Mystik; Ewiger Lohn und ewige Strafe; Theonomie und Christonomie; Die Sozialethik Jesu; Schlußwort: Das Wesen des Christentums und des Katholizismus. Die Sprache des Verfassers ist akademisch vornehm. Besonders ist anzuerkennen, daß er die Klarheit als eine Wesenseigenschaft der schönen Sprache (auch der deutschen!) gelten läßt.

Mit der Vornehmheit des Inhaltes und der Sprache steht die der Ausstattung des Werkes durch den Verlag im Einklang.

P. Laurentius Rupp (Weingarten).

Janvier, P. M. A., O. P., Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi u. die christliche Moral. Übers. von P. Beda Ludwig O. S. B. Band I. (XVI u. 244 S.) Kirnach-Villingen 1924, Schulbrüder-Verlag.

Mit einigem Zögern ging ich an die Lektüre dieses Buches, einmal weil es eine Übersetzung ist und gute Übersetzungen

selten sind und anderseits, weil der Verfasser ein Franzose ist und die Überschwenglichkeit mancher französischer aszetischer Schriftsteller mir nicht zusagt. Umso glücklicher wurde ich enttäuscht. Die Übersetzung liest sich so fließend, daß man nur äußerst selten ans fremdsprachliche Original erinnert wird. Der Inhalt selbst beruht auf den sicheren Ergebnissen der Theologie und schöpft vornehmlich aus dem Buch der Bücher selbst. Daneben ermöglichen die klare Darstellung, die übersichtliche Gliederung und der streng logische Aufbau auch dem gewöhnlichen Leser, dem Autor mit Leichtigkeit zu folgen. Mit dem Leidensproblem muß sich jeder Erdgeborene einmal auseinandersetzen, ob er will oder nicht. In diesem Bändchen, dem noch ein zweites und drittes folgen soll, finden wir das genannte Problem durchs Leiden des Erlösers unserem Verständnis näher gerückt. Nicht blutrünstige Einzelschilderungen von Marterszenen, sondern liebevolles Eingehen auf den tieferen Gehalt der Passion wird da geboten. Freilich dürfen wir das Buch nicht wie einen Roman in einem Zuge lesen, sondern müssen die einzelnen Abschnitte — am besten in mäßigen Abständen — nachdenkend betrachten. Wer aus dem Werkchen Stoff für Predigten u. Vorträge schöpfen will, wird für die am Schluß beigefügte „Gliederung" sehr dankbar sein.

Abt Plazidus Glogger (Augsburg).

Religion und Leben

Kümmer, Franz, Wahres Leben. Ein Büchlein v. d. Gnade. kl. 8° (VIII u. 112 S.) Paderborn 1924, Schöningh. Geb. M. 2.40

Ein herziges Büchlein, das umsomehr zu begrüßen ist, als unsere Zeit einen starken Zug zur „Mystik" hat. Leider bekommt der gewöhnliche Leser selten die gewünschte Aufklärung über dieses vielgebrauchte und so oft mißdeutete Wort. Die darüber handelnden Werke sind teilweise zu umfangreich oder zu gelehrt, teilweise süßlich und schwärmerisch. Der Verfasser hat es verstanden, mit Vermeidung all dieser Klippen den Leser in die Geheimnisse des christlichen inneren Lebens einzuführen, dessen Mittelpunkt eben die Gnade ist. Originelle Darstellung, glückliche Benützung der hl. Schrift, gute Bekanntschaft mit Dogmatik und Kirchenvätern zeichnen das Werkchen aus. Auch spricht die reiche Erfahrung eines ehemaligen Diaspora-Seelsorgers aus jeder Zeile. — Das Büchlein wird allen „Gottsuchern" eine Freude sein. Den hochw. Mitbrüdern, namentlich den jüngeren Inhabern von kleinen Pfarreien, vermag es eine Anleitung zu werden, wie die langen Mußestunden im Winter und in ländlicher Einsamkeit durch Vertiefung des theologischen Wissens und gründliches Studium der Kirchenväter für die Seelsorge nutzbringend verwertet werden können.

Abt Plazidus Glogger (Augsburg).

Wilms, P. Hieronymus, O. Pr., Das Beten der Mystikerinnen. Dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießenhofen, Engeltal, Kirchberg, Ötenbach, Töß, Unterlinden und Weiler [Bücher für Seelenkultur]. Zweite, verbesserte und erweiterte Aufl. 12° (X und 234 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. M. 3.40

Das Werk ist in erster Auflage „mit weitläufiger Einleitung und Anmerkungen im Verlag von O. Harrassowitz in Leipzig als 11. Heft der ‚Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland' erschienen" (1916. gr. 8° XII u. 180 S.). Suchte P. Wilms dort, spekulative Durchdringung mit historischer Forschung einend, zunächst wissenschaftlichen Zwecken zu dienen, so hat er in dieser „zweiten" Auflage den erbaulichen Charakter des Buches mehr herausgearbeitet. Nach Aufzeichnungen großer christlicher Beterinnen aus unserer deutschen Heimat ist hier eine „Anleitung" zusammengestellt, die anregen soll, die Kunst des Betens zu erlernen und die erlernte zu vervollkommnen. P. Wilms stellt den Inhalt der Gebetschroniken der im Titel genannten, in einer Einleitung näher gekennzeichneten acht Klöster — das Kloster Weiler konnte in der Erstauflage nicht mehr berücksichtigt werden — in sieben Kapiteln systematisch zusammen: Gebetsleben im allgemeinen, Chorgebet, Privatgebet, Sakramentenempfang, Betrachtung, Sammlung, außerordentliches Gebetsleben.

Es ist äußerst lehrreich, die Frömmigkeit dieser Dominikanerinnen aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts näher kennen

zu lernen. Neben vielem Gesunden wächst freilich nicht wenig Ungesundes empor. Der Verfasser unterläßt es nicht, am geeigneten Ort durch entsprechende Bemerkung darauf aufmerksam zu machen. War und ist die Wissenschaft für die Erstauflage dankbar, so das Leben für diese Zweitauflage. Recht benutzt vermag sie reiche Anregung zu geben und zu gesunder Frömmigkeit zu erziehen.

Kuhn, P. Dr. Albert, O. S. B., Der katholische Mann. Religiöse zeitgemäße Erwägungen für gebildete Laien. 12° (316 S. mit Bildschmuck v. W. Sommer). Einsiedeln/Waldshut 1924, Benziger.

Breit, Dr. Ernst, Frauenspiegel. Ein Buch von der Mutter Gottes für die kathol. Frauen u. Jungfrauen, besonders der kath. Braut zugeeignet. 12° (127 S.) Ebd.

1. Mit Freuden wird der gebildete kathol. Mann nach P. Kuhns wirklich gehaltvollem Buche greifen. Er findet hier in fünf Abschnitten behandelt: Die christliche Lebensführung; Religiöse Übungen; Die Forderungen der Zeit; Die Gefahren der Zeit; Religiöse Zweifel und Versuchungen. Wie reichhaltig und zeitgemäß der Inhalt des Buches ist, zeigen beispielsweise die Kapitel des dritten Abschnittes: Das Familienleben und die Vereinstätigkeit; Fortschritt und Bildung; Vater und Kind; Herr und Knecht; Die Mäßigkeit. Es ist ein Buch, modern-fortschrittlich und zugleich katholisch-ewig. Es atmet die abgeklärte, ruhig sichere Art benediktinischen Wesens. Die Sprache ist edel und einfach, die Ausstattung reich und ansprechend. Möge es das Lebensbuch unserer Männer- und Jungmännerwelt werden!

2. Das Büchlein von Breit will wie im Spiegel das Bild der Gottesmutter zeigen, wie das Evangelium es in schlichten Zügen zeichnet. Der Verfasser schreibt mit Wärme und verfügt über eine edle Sprache. Es ist ihm gelungen, in elf Einzeldarstellungen das biblische Marienbild für die praktischen Bedürfnisse der Gegenwart auszubeuten. Sein Ziel ist, dazu beizutragen, daß die christliche Edelfrau im höchsten und heiligsten Sinne dieses Wortes geschaffen werde, gleichviel ob in der Ehe oder im jungfräulichen Leben. Wir empfehlen das schön ausgestattete Büchlein nicht bloß den Frauen und Jungfrauen selbst, sondern auch allen jenen, die für die Verwirklichung des christlichen Frauenideals sich einzusetzen berufen sind. P. Benedikt Baur (Beuron).

Meyer, P. Wendelin, O. F. M., Pauline von Mallinckrodt. Zu ihrem jugendlichen Seelenbilde nach Schlüters Aufzeichnungen bearbeitet. 8° (284 S. mit 5 Bildern) Münster 1924, Aschendorff. Geb. M. 4.—

Man begegnet in unserer Zeit nicht selten außerhalb der Kirche stehenden, aber für Hohes und Edles empfänglichen Menschen, die mit aufrichtiger Bewunderung zu Gestalten wie dem hl. Franziskus oder der hl. Elisabeth aufschauen und deren Leben und Wirken mit regem Interesse studieren. Sie wissen aber nicht oder wollen es nicht wissen, daß diese heroischen Tugendbeispiele nur auf dem Boden der heiligen Kirche erwachsen und, von ihm genährt, sich entfalten konnten. Es ist darum ein verdienstliches Werk, das Gnadenwalten und Führen der göttlichen Vorsehung in einer von Liebe zur Kirche erfüllten und für deren Lehren empfänglichen Seele zu verfolgen und aufzudecken.

P. Wendelin Meyer hat sich diese Aufgabe gestellt und sie in hervorragender Weise gelöst, indem er uns aus dem Jugendleben der Stifterin der „Genossenschaft der Schwestern der göttlichen Liebe“ zeigt, wie eine bedeutende Frau, deren Geist in so vielen über drei Weltteile verbreiteten Ordenshäusern zum Segen der Menschheit fortlebt, für das ihr von der Vorsehung zugedachte Werk vorbereitet wurde. Er nennt sein Buch ein „vorklösterliches Seelenbild“ Paulinens von Mallinckrodt, das er aus dem Nachlaß und den Briefen des Münsterischen Professors Christoph Bernhard Schlüter meisterhaft zu zeichnen verstanden hat. Pauline erscheint uns bereits bei ihrem ersten Zusammentreffen mit Schlüter als ein für ihr Alter staunenswert reifer, in unbedingter Glaubenstreue gefestigter Charakter. Schlüter sagt von ihr, sie sei „nüchternen Verstandes, weitsichtig, großzügig und voll sonniger Weltauffassung“ (S. 174) gewesen. „Eine Natur aus einem Guß“ (S. 42). Der Umgang mit ihm, der sich von da ab (1840) mündlich und schriftlich bis zur Gründung ihres Lebenswerkes fortspann, vollendete die geistige Ausbildung der mit

reichen Gaben des Geistes und Herzens ausgestatteten, wahrhaft adeligen Jungfrau und wurde ihr zur Vorschule für die künftige Erziehung Hunderter von Ordensfrauen. Aber auch auf Schlüter, der sie alsbald erkannte und immer mehr schätzen lernte, übte sie ihrerseits gewaltigen Einfluß. Es ist erstaunlich, wie im Laufe ihres Verkehrs die höchsten Lehren und tiefsten Probleme des Glaubens erörtert und durchdacht wurden; aber auch wie der gesunde Verstand und die tiefgläubige Auffassung Paulinens gleichsam instinktiv das Richtige zu treffen oder in demütiger Unterwerfung sich zu fügen und die Wahrheit sich anzueignen wußte. Oft tauschten Lehrer und Schülerin die Rollen; denn Pauline besaß das sentire cum ecclesia in hohem Maße: der Ausspruch der heiligen Kirche stand ihr über jeder noch so geistvoll scheinenden Lehrmeinung. Fragen wie das Verhältnis von Glauben und Wissen, die heiligste Dreifaltigkeit und Güntherſche Philosophie, Gnade und Willensfreiheit, die Ablaßlehre u. a. wurden von den gleichgestimmten und befreundeten Geistern Schlüter und Pauline eifrig erörtert. Der Verfasser des interessanten Buches benützt sie zur Einteilung der Kapitel und versteht sie aus eigenem theologischem Wissen zu ergänzen, zu vertiefen und klarzustellen.

Die Eucharistie war von Jugend auf die Nahrung von Paulinens Glaubensleben, und aus diesem vom täglichen Empfang der hl. Kommunion genährten Glauben erwuchs ihre reine und feurige Gottes- und Nächstenliebe, ihre Liebe zu allen Geschöpfen Gottes, zur Natur, die sie das große Weltgebetbuch nannte. Und die Liebe drängte zur Tat. Ihr sehnlichster Wunsch war, Gott in den Armen zu dienen. Mit der Pflege und Erziehung blinder Kinder begann sie; aber bald wuchs ihre Karitastätigkeit, dehnte sich weit wie ihre Liebe aus und fand erst in der Gründung und Ausgestaltung ihrer Ordensgenossenschaft eine ihrer würdige Lebensaufgabe.

Wir können den Geist dieses von der Verlagshandlung vornehm ausgestatteten Buches nicht besser kennzeichnen als mit den Worten des Verfassers (S. 24): „Gläubige Seelen sind schöne Seelen ... In das Goldlicht des Glaubens getaucht, werfen sie das Sonnenlicht auch auf die Pfade der Mitmenschen, ihnen dadurch den Weg erschließend, der zum Frieden auf Erden und zur Pforte ewiger Freude führt."

P. Sebastian von Oer (Beuron).

Kirchenrecht

Leitner, Martin, Prälat, Hochschulprofessor in Passau, **Handbuch des katholischen Kirchenrechts.** 4 Lieferung. Sakramente. 2. Aufl. kl. 8° (IV u. 367 S.) Rgsbg. 1924, Kösel u. Pustet. M. 4.25

Bastien, Dom Pierre, O. S. B., Directoire canonique à l'usage des Congrégations à voeux simples. 3. verm. Aufl. (XVI u. 416 S.) Bruges & Maredsous 1923, Ch. Beyaert & Abbaye de Maredsous.

1. Leitner hat gleich nach Erscheinen des Kodex begonnen, die Kanones des neuen Gesetzbuches in einem eigenen Handbuche zu verarbeiten. Bis jetzt liegen vier Lieferungen vor, die vierte bereits in zweiter Auflage, ein Beweis für die Brauchbarkeit des Werkes. Diese vierte Lieferung handelt von den Sakramenten (und Sakramentalien), bildet also eine Erklärung zu Kan. 731—1153; jedoch ist zu bemerken, daß das Sakrament der Weihe in einem anderen Teil des „Handbuches" behandelt ist. Vielleicht würde es sich empfehlen, bei einer Neuauflage es mit in diesen Band aufzunehmen, damit alle Sakramente beisammen sind, wie sie ja auch der Kodex zusammen behandelt. Den Sakramentalien sind nur wenige Seiten, dem Ehesakrament dagegen ist mehr als die Hälfte des Buches gewidmet, was bei der besonderen Bedeutung des Eherechts wohlverständlich ist. Während sich der Verfasser sonst im großen und ganzen ziemlich genau an die Stoffanordnung des Kodex hält, geht er bei Behandlung des Eherechts davon ab und hält sich an die Anordnung, die er auch in seinem „Lehrbuch des Eherechts" getroffen hat. Das muß m. E. als ein Nachteil und eine Erschwerung in der Handhabung des Buches bezeichnet werden; denn die Ansicht, die der Verfasser im Vorwort zur ersten Lieferung seines „Handbuches" ausspricht, daß in Deutschland und Österreich-Ungarn nur wenige Glückliche sich des Besitzes des Kodex erfreuen können, trifft heute kaum mehr zu, wenigstens nicht für die jüngere Generation des Klerus. Infolgedessen wird

wohl jeder bei Rechtsfragen zunächst nach dem Gesetzbuch selbst greifen; und wäre dies nicht der Fall, sollte er eben dazu angeleitet werden. Bleiben nach Benutzung des Gesetzbuches noch Fragen ungelöst und greift man dann zu Handbüchern oder Kommentaren, dann ist es sicher unpraktisch und umständlich, wenn man den Kanon an mehreren Stellen zusammensuchen muß, zumal wenn ein ausführliches Register fehlt. Auch rein wissenschaftlich hat die Stoffanordnung, wie sie Leitner bietet, ihre Mängel; besonders gilt dies bezüglich der Ehehindernisse. Irrtum, Gewalt und Furcht zum Beispiel machen selbstverständlich nach wie vor je nach den Umständen die Ehe ungültig, gelten aber rechtlich nicht mehr als „Ehehindernis", sind also auch nicht mehr als solche zu bezeichnen, andernfalls wird der Begriff des Ehehindernisses, der im Kodex nun klar und scharf herausgearbeitet ist, wieder verwischt und undeutlich. Überhaupt ist gerade der Abschnitt über die Ehe im Kodex so lichtvoll und folgerichtig aufgebaut, daß ein wesentliches Abweichen von dieser Stoffanordnung die Wissenschaftlichkeit mindestens nicht fördert. — Im übrigen kann das Werk nur recht empfohlen werden, besonders für die praktischen Bedürfnisse des Seelsorgers, die es ja vor allem im Auge hat.

2. Das bereits vor dem Erscheinen des Codex iuris canonici von D. Bastien herausgegebene Directoire canonique — ins Deutsche übersetzt von P. Konrad Elfner O. S. B. unter dem Titel „Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden" (Freiburg 1911) — ist nunmehr in dritter Auflage erschienen und zwar unter Berücksichtigung der Bestimmungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Der Verfasser hat die Anordnung des Stoffes genau wie in den früheren Auflagen beibehalten. Ob nicht auch er besser daran getan hätte, sich an die Stoffanordnung des Kodex zu halten? Für das Handhaben des kirchlichen Gesetzbuches selbst wäre dies zweifellos vorteilhafter gewesen. Aber auch so behält das Werk seinen großen praktischen Wert. Und für die Praxis ist es vor allem bestimmt; es will nicht so sehr ein Lehrbuch für die Schule als vielmehr ein Handbuch für das Leben sein. Für die Zuverlässigkeit der Lehre bürgt der Umstand, daß P. Bastien schon seit Jahren Konsultor der römischen „Kongregation für Ordensleute", ferner der „Kardinalskommission für die authentische Interpretation des Kodex" und Professor des kanonischen Rechts an der internationalen Benediktiner-Universität S. Anselmo in Rom ist. Man kann das Werk unbedenklich als das beste kirchenrechtliche Handbuch für nichtklerikale Genossenschaften mit einfachen Gelübden bezeichnen.

Hafen, Dr. Josef, Domvikar und Dozent für Kirchenrecht in Speyer, **Die Kinderkommunion** im neuen Rechtsbuche und in der seelsorglichen Praxis. 8° (VIII und 125 S.) Limburg 1920, Steffen.

Vielerorts hält man noch mit der Durchführung der kirchlichen Vorschriften bezüglich der Frühkommunion der Kinder zurück, manchmal aus scheinbar wichtigsten Gründen. Da ist vorliegende Schrift vortrefflich geeignet, etwaige Bedenken zu beseitigen und dem Kinde zu seinem Rechte zu verhelfen. Die kirchlichen Rechtsbestimmungen werden hier gediegen erläutert und übersichtlich wiedergegeben, wobei klar gezeigt wird, daß die grundsätzlichen Forderungen der unter Pius X. erlassenen Dekrete und des Kodex die gleichen sind. Auf diesem grundlegenden ersten Teil baut der zweite auf, der die Kinderkommunion in der seelsorglichen Praxis behandelt. Vom psychologischen, pädagogischen und pastoralen Standpunkte aus wird das Für und Wider sorgfältig abgewogen. Der Verfasser läßt sich dabei nicht so sehr von abstrakten Erwägungen leiten; er bietet vielmehr ein umfangreiches Tatsachenmaterial aus den verschiedenartigsten Seelsorgsverhältnissen u. erweist damit, daß die Lehre der Kirche im Leben gut durchführbar ist und großen Segen stiftet. Die Erfahrung stimmt mit dem überein, was das Recht fordert.

Vielleicht wäre S. 56 in dem Abschnitt über erweiterte Gebetsübung ein Wort angebracht über die Auffassung der heiligen Kommunion als Bestandteil des Meßopfers und über Vorbereitung darauf im Anschluß an die liturgischen Gebete des Meßbuchs. — Die große Liebe des Verfassers zum Kinde, seine Ehrfurcht und Hochachtung vor dessen striktem Rechte auf die heilige Eucharistie möchte man allen

wünschen, die dafür zu sorgen haben, daß das Kind sich früh genug, in unversehrter Unschuld, dem Tisch des Herrn naht.

Lindner, Dr. Dominikus, Die Anstellung der Hilfspriester. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung. [Münchener Studien zur histor. Theologie, Heft 3.] gr. 8° (VIII u. 157 S.) Kempten 1924, Kösel & Pustet. M. 3.30

Größere Untersuchungen auf dem Gebiete der kirchlichen Rechtsgeschichte sind seit dem Erscheinen des Kodex bis jetzt noch selten. So begrüßt man schon aus diesem Grunde die Veröffentlichung Lindners. Aber auch sonst müßte man es tun; denn die Arbeit kann in jeder Hinsicht als mustergültig bezeichnet werden. Sorgfältige Verarbeitung eines reichen Quellen- und Literaturmaterials, solide wissenschaftliche Methode, klare ansprechende Darstellung verbinden sich, um uns die geschichtliche Entwicklung des heutigen bischöflichen Ernennungsrechtes, wie es in Kan. 476, § 3 C. J. C.: »Non ad parochum, sed ad loci Ordinarium, audito parocho, competit ius nominandi vicarios cooperatores e clero saeculari« festgesetzt ist, in ihren Grundzügen überzeugend zum Bewußtsein zu bringen. Während bis zum 9. Jahrhundert die Anstellung der Hilfspriester ausschließliches Recht des Bischofs war, da mit der Weihe immer auch zugleich die Anstellung gegeben war, bahnte sich vom 9. Jahrhundert an besonders unter dem Einfluß des Eigenkirchenwesens eine Änderung in dieser Beziehung an. Das Ende der Entwicklung war, daß seit dem 12. Jahrhundert die Anstellung der Hilfspriester nicht mehr in den Händen des Bischofs lag, sondern in der Regel Sache des Pfarrers war. Dieses Recht, das sich auf dem Wege der Gewohnheit in den einzelnen kirchlichen Gebieten gebildet hatte, erhob das Tridentinum zum gemeinen Recht, jedoch so, daß die Pfarrer nur vom Bischof approbierte Hilfspriester anstellen durften. Auf Grund dieser Klausel wird im 17. und 18. Jahrhundert das pfarrliche Anstellungsrecht in einzelnen Gebieten vom bischöflichen abgelöst. Im 19. Jahrhundert aber kehrt unter dem Einfluß verschiedener Faktoren das Anstellungsrecht der Hilfspriester überall wieder in die Hände des Bischofs zurück. Was sich so auf dem Wege der Gewohnheit gebildet hatte, legte nun der Kodex im oben angegebenen Kanon gesetzlich fest. Das Buch ist nicht nur für Fachgelehrte in Kirchenrecht und Kirchengeschichte von Interesse, sondern kann auch allgemein zu vertiefter Auffassung des Amtes der Pfarrer und der Hilfspriester beitragen.

P. Suso Mayer (Beuron.)

P. Hildebrand Bihlmeyer ist am 15. September in Gott verschieden; er war ein vorbildlicher Mönch und Priester, ein fleißiger Gelehrter und Schriftsteller. Wir werden über ihn einen eigenen Aufsatz bringen.

Johannes u. Martin. Nach St. Gregor hat St. Benedikt auf dem Mons Cassinum ein Martinsheiligtum und eines zum hl. Johannes errichtet. Darum vereint heute ein Relief beide Heiligen in der dortigen Unterkirche gegenüber dem Hauptaltar. Zwei Patrone der Mönche, zwei Männer; beide voll Liebe zum Erlöser und voll Herz für sein Volk. Unseren Vätern waren sie teuer. Sie sollten es auch uns wieder sein: der Heilige des November und der Rufer im Advent = Dezember.

Den Bezugspreis haben wir, um den Idealismus des Verlags und der Mitarbeiter nicht zu sehr zu belasten, leider erhöhen müssen. Wir werden aber zugleich Inhalt und Umfang erhöhen, besseres Papier, regelmäßig 80 Seiten, 2 Beilagen und gelegentlich Textbilder bieten. Wir waren bestrebt, den Preis noch niedrig zu halten und hoffen, daß unsere Leserschaft sich so erfreulich mehrt wie in diesem Jahre.

Ein Prospekt des Grünewaldverlages über: Paul Rießler, Die Hl. Schrift des Alten Bundes II. Band liegt diesem Hefte bei.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.

PERIODICALS